RUDOLF DELLSPERGER · † JOHANNES GEORG FUCHS
PETER GILG · FELIX HAFNER · WALTER STÄHELIN

KIRCHE – GEWISSEN DES STAATES?

*Gesamtbericht einer
von der Direktion des Kirchenwesens des Kantons Bern
beauftragten Expertengruppe
über das Verhältnis von Kirche und Politik*



Verlag Stämpfli + Cie AG Bern · 1991

ZU DIESEM BUCH

KIRCHE – GEWISSEN DES STAATES?

Kirche und Politik, Kirche und Staat: Spannungsverhältnisse, die immer wieder Stoff zu heftigen Kontroversen geben. Kirchliche Organe und Gruppen, Hilfswerke und Pfarrer ecken mit politischen Stellungnahmen, politischer Kritik häufig an. Ihre Urteile zur Asylfrage, zur Atomenergie, zur Dienstverweigerung oder zu den Problemen der Dritten Welt erregen vielfach Missfallen. «Die Kirche soll sich nicht in die Angelegenheit des Staates einmischen», lautet eine verbreitete Ansicht.

Ein Vorstoss aus dem Kantonsparlament hat die bernische Regierung veranlasst, über den gesamten Fragenkreis von einer Expertengruppe einen Bericht ausarbeiten zu lassen. Ein solches Unternehmen ist neuartig und hat über den Kanton Bern hinaus für die ganze Schweiz Bedeutung. Ein Theologe, zwei Juristen, ein Kirchenhistoriker und ein Politikwissenschafter legen dar, wie die Kirche ihren Auftrag gegenüber der Welt versteht, welches rechtliche Verhältnis die Landeskirchen in der Schweiz und im Kanton Bern an den Staat bindet, wie sich die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Bern entwickelt haben und welchen Platz die Kirchen heute im gesellschaftlichen und politischen Leben einnehmen. Der bernische Grosse Rat hat den Bericht in einer Kurzform zur Behandlung erhalten; hier liegt nun der Originaltext in vollem Umfang vor. Er zeigt die Vielschichtigkeit des Verhältnisses zwischen Kirche und politischer Ordnung, für das sich keine schlagwortartigen Lösungen eignen. Er lässt zudem erkennen, wie stark kirchliches und politisches Leben nicht nur von menschlichen Unzulänglichkeiten, sondern auch von geschichtlichen Wandlungen geprägt ist, was viele Meinungsverschiedenheiten und Konflikte erklärt. Und er weist schliesslich darauf hin, dass Staat und Kirche auf wesensmässig verschiedenen Grundlagen beruhen. Dadurch wird das Spannungsverhältnis letztlich unaufhebbar, was aber nicht zu hindern braucht, dass es fruchtbar wird.

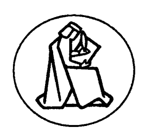
Verlag Stämpfli + Cie AG Bern · 1991

KIRCHE – GEWISSEN DES STAATES?

RUDOLF DELLSPERGER · † JOHANNES GEORG FUCHS
PETER GILG · FELIX HAFNER · WALTER STÄHELIN

KIRCHE – GEWISSEN DES STAATES?

Gesamtbericht einer
von der Direktion des Kirchenwesens des Kantons Bern
beauftragten Expertengruppe
über das Verhältnis von Kirche und Politik



Verlag Stämpfli + Cie AG Bern · 1991

Veröffentlicht mit Unterstützung
der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften

Gesamtherstellung:
Stämpfli+Cie AG, Graphisches Unternehmen, Bern
Printed in Switzerland
ISBN 3-7272-9255-5

Vorwort

Der vorliegende Bericht wurde von der Regierung des Kantons Bern aufgrund einer Motion von Grossrat Erwin Bischof, die das Kantonsparlament am 31. August 1987 als Postulat überwiesen hatte, in Auftrag gegeben. Die Direktion des Kirchenwesens setzte zu seiner Ausarbeitung am 22. Juni 1988 folgende Experten ein:

- Prof. Dr. RUDOLF DELLSPERGER, Ordinarius für Neuere allgemeine Kirchengeschichte an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bern, Toffen;
- Prof. Dr. Dr. h. c. JOHANNES GEORG FUCHS, Ordinarius für Römisches Recht und Kirchenrecht an der Universität Basel, Basel;
- Prof. Dr. PETER GILG, ehemals Mitleiter des Forschungszentrums für schweizerische Politik an der Universität Bern, Bern;
- WALTER STÄHELIN, Pfarrer an der Marienkirche Bern 1962–1987, Dekan des Dekanates Bern-Stadt 1974–1983 und 1989/1990, Delegierter in der Arbeitsgemeinschaft der christlichen Kirchen im Kanton Bern, Bern.

Nach dem überraschenden Tode von Prof. Fuchs am 13. März 1990 betraute die Kirchendirektion an dessen Stelle

- Dr. FELIX HAFNER, Akademischer Adjunkt beim Justizdepartement Basel-Stadt, ehemals Assistent für Kirchenrecht an der Juristischen Fakultät der Universität Basel, Basel.

Die Kirchendirektion setzte für die Ausarbeitung des Berichts durch die Experten keine Beschränkung des Umfangs fest. Sie sah aber von Anfang an vor, dass dem Grossen Rat eine konzentrierte Fassung vorgelegt werden sollte. Sie beauftragte deshalb Redaktor Dr. Peter Bieler, Birsfelden, mit der Abfassung eines Kurzberichts, was in enger Zusammenarbeit mit den Autoren des Gesamtberichts erfolgte. Die Autorengruppe wurde jedoch ermächtigt, ihren Text vollumfänglich zu veröffentlichen.

Die offene Informationsbereitschaft, die der Regierungsrat mit dieser Ermächtigung bekundet hat, wissen die Autoren sehr zu schätzen. Sie danken allen Organisationen und Personen, welche die Ausarbeitung und die Veröffentlichung des Gesamtberichts unterstützt haben, so dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und dem Sekretariat der Schweizerischen

Nationalkommission Justitia et Pax für die Bereitstellung von Dokumentationsmaterial, sodann dem Lotteriefonds des Kantons Bern, der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, dem Bischöflichen Ordinariat der Diözese Basel, dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund und der Christkatholischen Kirchenkommission des Kantons Bern für ihre finanziellen Beiträge und schliesslich verschiedenen Gesprächspartnern für wertvolle Auskünfte. Dank gebührt auch dem Verlag Stämpfli, der sich der Publikation mit viel Aufmerksamkeit und Verständnis angenommen hat.

Es war den Autoren daran gelegen, auch den Gesamtbericht für einen breiteren Leserkreis verständlich zu gestalten. Sie haben deshalb den wissenschaftlichen Apparat auf ein Minimum reduziert. Literaturhinweise sind in Klammern dem Text eingefügt; die wiederholte Erwähnung einer Publikation erfolgt jeweils in einer Kurzform, die im Literaturverzeichnis am Schluss des Buches aufgeschlüsselt wird. Diesem sind neben unmittelbar verwendeten Veröffentlichungen auch zusätzliche informative Schriften beigefügt. Abkürzungen (für Organisationen und Publikationen, so auch für die biblischen Bücher) werden in einem besonderen Verzeichnis erklärt.

Inhalt

Einleitung

Wie im Vorwort erwähnt, verdankt der vorliegende Bericht seine Entstehung einem parlamentarischen Vorstoss aus dem bernischen Grossen Rat. Der freisinnige Abgeordnete Dr. Erwin Bischof, Bolligen, reichte am 19. Mai 1987 eine *Motion «Kirche und Politik»* mit der Unterstützung von 45 meist den Fraktionen der FDP und der SVP angehörenden Mitunterzeichnerinnen und Mitunterzeichnern ein. Sie hat nachstehenden Wortlaut:

«Der Regierungsrat wird beauftragt, das Verhältnis Kirche–Staat bzw. Kirche–Politik dem Grossen Rat und der Öffentlichkeit in einem ausführlichen *Bericht* darzulegen.

Begründung

Tausende von Mitgliedern haben in den letzten Jahren die drei anerkannten Landeskirchen, insbesondere die evangelisch-reformierte, verlassen. Ein grosser Teil von ihnen hat als Grund für den Austritt die politische Haltung der Kirche oder einzelner ihrer Vertreter und Organisationen (Hilfswerke usw.) angegeben. Als letztes Beispiel sei auf die Revision des Asylgesetzes verwiesen, die das Volk in der Abstimmung vom 5. April 1987 gutgeheissen hat. Hier hat der Synodalrat als oberste Vollziehungsbehörde der evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Bern die von den Behörden ausgearbeitete Vorlage öffentlich kritisiert. Die evangelisch-theologische Fakultät hat das wegen Verstecken von abgewiesenen Asylanten verurteilte Ehepaar Dr. Zuber aus Ostermundigen im Vorfeld der Volksabstimmung geehrt. Exponenten der Kirchen haben sich ausserdem für die Militärdienstverweigerer, Friedensbewegung, Stadt-Land-Initiative usw. engagiert. Eine beliebte Zielscheibe ist auch die Industrie.

Diese und andere einseitige Stellungsbezüge in politischen Tagesfragen haben viele Bürgerinnen und Bürger verunsichert und zum Austritt aus den Kirchen bewogen. Die da und dort trotz jahrelanger Geheimhaltung bekanntgewordenen Zahlen der Austritte sprechen eine deutliche Sprache. Ein Teil der Kirchenglieder hat zwar auf einen formellen Austritt verzichtet, ist aber in die innere Emigration gegangen und besucht keine Gottesdienste mehr. Viele erachten es nicht als Aufgabe der zum Personal der bernischen Verwaltung gehörenden Pfarrer und Kirchenvertreter, öffentlich gegen den Staat und seine Behörden aufzutreten. Da der Staat sich nicht in die inneren Angele-

genheiten der Kirchen einmischt, muss dies auch für die Kirchen gegenüber dem Staat gelten. Die Politisierung der Kirche hat die Polarisierung im Volk verstärkt und den humanitären Anliegen der Kirche einen Bärendienst erwiesen. Da die evangelisch-reformierte Landeskirche eine Volks- und nicht eine Bekenntniskirche sein will, muss sie ein weites Spektrum umfassen und sollte sich in der Politik Zurückhaltung auferlegen. Ihre Aufgabe kann es nicht sein, ihr Prestige auf der Kanzel und in den Medien zu Parteipolitik zu missbrauchen, die freie Marktwirtschaft, von der sie jährlich Millionen an Steuergeldern einnimmt, zu diskreditieren und mit diesem Geld revolutionäre marxistische Bewegungen in der Dritten Welt zu unterstützen. Artikel 3 des *Kirchengesetzes* vom 6. Mai 1945 nennt als Aufgabe der Kirchen die Wortverkündigung, die Lehre, die Seelsorge, den Kultus, religiöse Aufgaben, die Liebestätigkeit sowie die Mission. Von Politik ist hier nicht die Rede. Der Regierungsrat wird beauftragt, in dem auszuarbeitenden Bericht *unter anderem* die folgenden Themen zu behandeln:

1. Statistik der Austritte aus den drei Landeskirchen und der angegebenen Gründe; Vergleiche zu den Kantonen Zürich und Basel-Stadt; Beurteilung der Austrittsbewegung.
2. Was beinhaltet das staatliche Aufsichtsrecht gemäss Art. 5 des Kirchengesetzes über die Kirchen? Wie ist sichergestellt, dass sich Staat und Kirchen nicht gegenseitig in die inneren Angelegenheiten einmischen?
3. Bestehen Weisungen oder Empfehlungen der kirchlichen Behörden an die Pfarrer betreffend politische Stellungnahmen in der Öffentlichkeit?
4. Welches sind Vor- und Nachteile einer Trennung von Kirche und Staat? Vergleich mit den Kantonen Neuenburg und Genf, wo diese Trennung Wirklichkeit ist, sowie den USA.
5. Hat der Synodalrat seine Aufgabe, "das Gedeihen der Kirche und ihrer Gemeinden nach Kräften zu fördern" (Art. 21 der *Kirchenverfassung*) in den letzten 20 Jahren genügend wahrgenommen? Hat der Synodalrat in Ausführung seiner Aufsicht über die Organe der kirchlichen Bezirke, die Kirchgemeinderäte und Pfarrer gemäss Art. 36 b der *Kirchenordnung* bereits Verweise erteilt bei einseitigen politischen Stellungnahmen auf der Kanzel oder in den Massenmedien? Wenn ja, welche?»

Der *Regierungsrat* nahm am 1. Juli 1987 in folgender Weise zur Motion Stellung:

«1. Der geforderte Bericht dürfte von allgemeinem Interesse sein. Der Regierungsrat ist deshalb bereit, materiell das Anliegen zu behandeln, verzichtet allerdings, auf die in der Begründung enthaltenen Bemerkungen einzutreten.
2. Dagegen scheint dem Regierungsrat fraglich, ob der Vorstoss formell den Kriterien einer Motion entspricht. Gemäss Art. 100 der Geschäftsordnung des Grossen Rates vom 16. Februar 1983 wird der Regierungsrat mit einer Motion beauftragt, den Entwurf zu einem Gesetz, Dekret oder Grossratsbeschluss vorzulegen, bestimmte Massnahmen zu treffen oder Anträge zu stellen. Der vorliegende Vorstoss beauftragt den Regierungsrat indessen lediglich, über einen bestimmten Gegenstand zu berichten. Für derartige Aufträge sieht die erwähnte Bestimmung die Form des Postulats vor.
3. Aus diesen Gründen beantragt der Regierungsrat Annahme des Vorstosses als *Postulat.* »

Die Motion wurde am 31. August 1987 vom *Grossen Rat* behandelt. Der Motionär erklärte sich eingangs mit der *Umwandlung in ein Postulat* einverstanden. Die Überweisung eines solchen an den Regierungsrat erwies sich in der Debatte als umstritten. Drei Fraktionen unterstützten sie. Die *FDP*-Fraktion tat dies ausdrücklich mit Einstimmigkeit; ihr Vertreter (Rolf Schneider, Hinterkappelen) hob dabei das Bedürfnis nach fundierter Information über die in der Motion angeführten Punkte hervor. Der Fraktionssprecher der *SVP* (Fred Krummen, Müntschemier) machte zwar Vorbehalte gegenüber der Art der Abfassung des Vorstosses, betonte aber gleichfalls das Informationsbedürfnis und stellte sich überdies auf den Standpunkt, die Kirche sei im Kanton Bern Staatskirche, weshalb der Staat für sie zuständig sei. Der Sprecher der *CVP*-Fraktion (Roland Kurath, Spiegel) äusserte seinerseits Interesse an einem Bericht, bekundete jedoch gleichzeitig die Auffassung, dass die Kirche in gesellschaftspolitischen Fragen zu Kritik am Staat befugt sein müsse. Drei weitere Fraktionen wandten sich gegen das Postulat. Die Vertreterin der *SP*-Fraktion (Helen Meyer, Biel) wies den Vorstoss zurück, da er innerkirchliche Angelegenheiten betreffe, und betonte das Recht der Kirche auf Kritik am Staat; sie verglich die Tendenz der Motion sogar mit dem Kulturkampf. Der Sprecher der *EVP/LdU*-Fraktion (Fritz Gugger, Uetendorf) argumentierte ähnlich und machte einen Auftrag der Kirche zu politischer Stellungnahme geltend. Dies tat auch der

Fraktionsvertreter der *Freien Liste* (Theo Brüggemann, Bern); er wandte sich nicht grundsätzlich gegen einen Bericht, wohl aber gegen die Fragestellungen des Motionärs.

Zum Schluss der Debatte ging der *Direktor des Kirchenwesens,* Regierungsrat Peter Siegenthaler, etwas über die bloss formale Stellungnahme der Regierung hinaus. Er anerkannte, dass die Kirche von ihrem Wesen her nicht einfach mit der Mehrheit übereinstimmen könne, und fügte hinzu: «Die Politik gehört in einem gewissen Mass auch zur Kirche, sonst fehlt ihr das Salz.» Für die Gestaltung des Berichts behielt er dem Regierungsrat freie Hand vor. Das Postulat wurde darauf mit 77 gegen 68 Stimmen überwiesen (Tagblatt des Grossen Rates, 1987, S. 1009 ff.; Zitat: S. 1016).

Der *Auftrag,* den die Kirchendirektion der Expertengruppe am 22. Juni 1988 erteilte, umfasste folgende Schwerpunkte:

1. Kirche und Politik in der Geschichte des bernischen Verhältnisses von Kirche und Staat.
2. Rechtliche Aspekte des Verhältnisses von Kirche und Staat.
3. Kirchenaustritte.
4. Trennung von Kirche und Staat.
5. Kirche und Politik im heutigen politischen Umfeld.
6. Auftrag der Kirche gegenüber Staat und Politik nach theologischen Gesichtspunkten.

Aufgrund ihrer jeweiligen fachlichen Zuständigkeit übernahmen Prof. Dellsperger Punkt 1, Prof. Fuchs (und später Dr. Hafner) die Punkte 2–4, Prof. Gilg Punkt 5 und Pfarrer Stähelin Punkt 6.

Aus der Begründung der Motion und der Debatte im Grossen Rat ergab sich für die Autoren dieses Berichts, dass über das Verhältnis zwischen Kirche und Politik bzw. Kirche und Staat auch bei Mitgliedern des Kantonsparlaments verschiedene Unklarheiten und ungenügende Sachkenntnis bestehen. So wird die besondere rechtliche Stellung der bernischen Landeskirchen, die zwar mit dem Staat verbunden, aber keine Staatskirchen sind, nicht überall deutlich gesehen. Anderseits scheinen Natur und Beweggründe kirchlichen Redens und Handelns manchmal verkannt zu werden.

Die beauftragten Experten hielten es deshalb für erforderlich, vor allem die rechtliche Eigenart der bernischen Landeskirchen, die bei Reformierten und Katholiken heute in weiten Teilen übereinstimmende Sicht der kirchlichen Aufgaben gegenüber Gesellschaft und Staat und ausserdem die geschichtlichen Hintergründe des kirchli-

chen Lebens und Wirkens aufzuzeigen. In einer Situation vielfältiger Spannungen – zwischen Staatsordnung und kirchlichem Selbstverständnis, zwischen Volkssouveränität und Verantwortung aus christlichem Glauben, zwischen fortwirkender religiöser Tradition und moderner Emanzipation wie auch zwischen überkommenen Gesellschaftsstrukturen und neuen sozialen Bewegungen – glauben sie, dass das heutige Verhältnis zwischen Staat und Landeskirchen die Chance einer für alle Beteiligten fruchtbaren Koexistenz bietet.

I

DIE KIRCHEN IM GESELLSCHAFTLICH-POLITISCHEN SPANNUNGSFELD DER SCHWEIZ

von

PETER GILG

Das Leben der Kirche vollzieht sich im Raum der Gesellschaft. Ihr Auftrag, der von Jesus Christus überliefert wird: «Geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern ..., und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe» (Mt 28, 19 f.), verweist sie auf ein Wirken in der Gesellschaft. Wo aber Gesellschaft in lebendiger Bewegung ist, wie es unter freiheitlichen Verhältnissen nicht anders sein kann, sehen sich Vertreter und Glieder der Kirchen ständig angesprochen und zu verantwortlicher Stellungnahme und einem entsprechenden Handeln aufgefordert. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass kirchliches Geschehen mit dem gesellschaftlichen Geschehen eng verwoben, dass Kirchengeschichte ein Teil der Landes- und Weltgeschichte ist.

Wenn man also kirchliches Reden und Handeln verstehen und beurteilen will, so kann man dies nicht losgelöst vom gesellschaftlichen Leben – und das heisst auch: vom politischen und wirtschaftlichen Leben – tun. Kirchliche Stellungnahmen und Aktionen schweben nicht in einer Art luftleerem Raum hoch über den Niederungen der Gesellschaft, sondern sie sind in der Regel mitbedingt durch gesellschaftliche Verhältnisse, Spannungen und Konflikte. Eine Untersuchung des kirchlichen Verhaltens gegenüber Gesellschaft, Politik und Wirtschaft muss demnach damit beginnen, einen Überblick über das gesellschaftliche und politische Spannungsfeld zu gewinnen.

1. Das gesellschaftlich-politische Spannungsfeld der Schweiz in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts

Die Spannungen und Probleme, die während der letzten Jahre im Berner Grossen Rat parlamentarische Vorstösse zum Thema «Kirche und Politik» veranlasst haben, betreffen nicht nur, ja gar nicht zur Hauptsache, den Kanton Bern. Wenn z. B. in der als Postulat überwiesenen Motion Bischof von der Revision des Asylgesetzes, von Militärdienstverweigerung, von der Friedensbewegung, der Stadt-Land-Initiative, der Industrie, der Marktwirtschaft und von revolutionären Bewegungen in der Dritten Welt die Rede ist, so sind das Themen, die weit über die Grenzen unseres Kantons hinausreichen. Will man also kirchliches Verhalten gegenüber solchen Sachfragen analysieren, so wird man den Rahmen nicht zu eng setzen dürfen. Das zu untersuchende gesellschaftlich-politische Spannungsfeld wird

vor allem das schweizerische, zum Teil auch das internationale, sein müssen.

Überblickt man die Entwicklung des gesellschaftlichen und politischen Spannungsfeldes der Schweiz im 20. Jahrhundert, so kann man, etwas vereinfacht, folgende *Etappen* feststellen:

In einer ersten Periode herrscht ein tiefgehender sozialer und ideologischer Gegensatz zwischen den *bürgerlichen und bäuerlichen Schichten* einerseits und einer um wirtschaftliche Besserstellung und politische Anerkennung kämpfenden *Arbeiterschaft* anderseits vor; dieser Gegensatz gipfelt im Landesstreik von 1918. In den 30er Jahren kommt es dann unter der Bedrohung durch Nationalsozialismus und Faschismus zu einer allmählichen Annäherung der beiden Lager; Wegmarken sind die Anerkennung der Landesverteidigung durch die Sozialdemokratische Partei in ihrem Programm von 1935, das Friedensabkommen in der Maschinen- und Metallindustrie von 1937 und die Landesausstellung von 1939. Es entwickelt sich eine Übereinstimmung in wesentlichen Fragen der Staats- und Gesellschaftsordnung, ein *nationaler Grundkonsens,* der im Zweiten Weltkrieg ein neues Auseinanderbrechen der Nation verhindert und nach Kriegsende die Ausbildung der Sozialpartnerschaft und der Konkordanzdemokratie ermöglicht. Dieser nationale Grundkonsens, der die traditionellen Spannungen in nicht geringem Masse entschärft, schliesst nur einige politische Randgruppen aus: die Ausläufer der Frontenbewegung auf der rechten, Kommunisten und Antimilitaristen auf der linken Seite. Höhepunkt der Entwicklung ist die neue parteipolitische Zusammensetzung des Bundesrates nach der sogenannten Zauberformel im Jahre 1959.

Im Verlauf der 60er Jahre wird der von äusserer Bedrohung geprägte nationale Konsens zunehmend brüchig. Das Gleichgewicht zwischen den beiden Supermächten USA und Sowjetunion erhält faktisch in Europa Frieden und Stabilität aufrecht, wodurch das Gefühl äusserer Gefährdung weithin schwindet. Der steigende Wohlstand und die offenen Grenzen verringern das Bedürfnis nach nationaler Geschlossenheit. Dafür wächst in breiten Bevölkerungsschichten die Sensibilität gegenüber ungewohnten, ja bedrohlichen Auswirkungen der wirtschaftlichen Entwicklung im Innern; im Vordergrund stehen dabei vor allem die Einwanderung von Ausländern und die Veränderung und Zerstörung der Umwelt. In Kreisen der jungen Generation aber beginnt man die überlieferten Wertmassstäbe in Frage zu stellen, und es erwacht der Sinn für weltweite Ungerechtig-

keit und Unterdrückung, an der man in der Schweiz oft nicht unbeteiligt ist und aus der man auch Nutzen zieht. Aus solchen Bewusstseinswandlungen entstehen *neue gesellschaftliche und politische Gegensätze.* Die grossen Parteien und die Sozialpartner versuchen zwar grundsätzlich den nationalen Konsens aufrechtzuerhalten. Die Landesregierung wird weiterhin nach der Vierparteienformel zusammengesetzt, und die Arbeitsverhältnisse werden stets wieder durch Kollektivverträge geregelt. Doch diese Grundvoraussetzungen sind für das politische Geschehen nicht mehr so massgebend wie zuvor. Ausserdem entfremdet sich ein wachsender Teil der Bevölkerung vom traditionellen politischen Betrieb; die hauptsächlichen Gründe, die man dafür ausgemacht hat, sind Gleichgültigkeit aus blosser Konsummentalität, Unvermögen, sich in den komplexer gewordenen Verhältnissen zurechtzufinden, oder aber Enttäuschung über die vermeintliche Unmöglichkeit, am Bestehenden etwas Wesentliches zu ändern. Die neuen Gegensätze und Gegenkräfte, die in den letzten drei Jahrzehnten das gesellschaftliche Spannungsfeld zunehmend geprägt haben, sollen im folgenden kurz aufgezeigt werden:

Eine Art Vorbote neuer Konfliktthemen ist die *Antiatomwaffenbewegung* um 1960. In der zweiten Hälfte der 50er Jahre erhielt das Thema Landesverteidigung, ein wesentliches Element des nationalen Konsenses, eine neue Dimension. In Armeekreisen drang die Auffassung durch, angesichts der Aufrüstung der Weltmächte mit Atomwaffen müsse auch die Schweiz eine nukleare Erweiterung ihrer Verteidigungsmittel anstreben. Wie in England und in der deutschen Bundesrepublik erhob sich gegen eine atomare Rüstung wegen ihrer unausdenkbaren Risiken eine Oppositionsbewegung. Diese umfasste Linkspolitiker – die Sozialdemokraten waren gespalten –, Wissenschafter, Schriftsteller, Künstler und auch Kirchenvertreter, namentlich reformierte. Mit Hilfe eines Volksbegehrens sollte eine Atomrüstung in der Schweiz verboten werden. Obwohl die Initiative von einem Teil ihrer Gegner als defätistisch gebrandmarkt wurde, ging es in diesem Konflikt nicht um ein Ja oder ein Nein zur Landesverteidigung. Die internationale Entwicklung hatte die Schweiz vor eine Frage gestellt, die sich nicht einfach aus dem Widerstandswillen des Zweiten Weltkriegs beantworten liess.

Als weiterer Vorläufer von Gegenkräften mit neuer Thematik kann der sogenannte *Nonkonformismus* der 60er Jahre betrachtet werden. Diese oppositionelle Strömung sah sich durch eine gewisse Erstarrung herausgefordert, in die vor allem die deutsche Schweiz im

Zeichen der Konkordanz geraten war. Auf der einen Seite wandte sich eine Reihe von Schriftstellern gegen Selbstzufriedenheit und Rückwärtsschau, wie sie damals in Literatur und Film dominierten und den Blick auf drängende Zeitfragen verstellten. Neben ihnen standen hauptsächlich Journalisten, die an einer verbreiteten Schwarzweissmalerei Anstoss nahmen, welche alle aussen- und innenpolitischen Probleme in den Gegensatz zwischen einer freien und demokratischen Welt und einem jede Freiheit und Menschlichkeit bedrohenden Kommunismus einordnete. Die Nonkonformisten hielten sich in der Regel von den Parteien fern und äusserten sich namentlich in einigen Zeitungen und Zeitschriften, ohne sich aber zu einer wirksamen politischen Kraft entwickeln zu können.

Schon tiefer ging der Zwiespalt in der nationalen Übereinstimmung, der um die Mitte der 60er Jahre durch die *Bewegung gegen die Überfremdung* markiert wurde. Die rasche Zunahme der vor allem aus dem Mittelmeerraum einströmenden ausländischen Arbeitskräfte und ihrer Familien löste in weiten Kreisen der Bevölkerung Beunruhigung aus, besonders in den unteren Schichten und auf dem Lande. Die Dauerpräsenz von Angehörigen einer als fremd empfundenen Kultur, mit denen die Verständigung und das Zusammenleben schwierig erschien und die bereits einen namhaften Anteil der Einwohnerschaft städtischer und industrieller Siedlungen ausmachten, liess ein Gefühl des Heimatverlusts entstehen. Dieses verband sich leicht mit dem Unbehagen, das die starke Umgestaltung der Orts- und Landschaftsbilder durch Industrie-, Wohn- und Strassenbauten bewirkte. Daraus erwuchs Misstrauen und Abneigung gegen die führenden Kreise der Wirtschaft, welche die Veränderungen veranlasst, und gegen die Behörden, die sie geduldet hatten. Neue Rechtsparteien, deren Wahl- und Abstimmungserfolge Aufsehen erregten, verschafften der Bewegung politisches Gewicht. Ungewohnt war, dass diese Opposition eine konservative Tendenz vertrat, so dass man sie rechts, nicht links zu orten hatte.

Die Neue Rechte erhielt ein Gegenstück in der Neuen Linken. Im Zuge der weltweiten Studentenbewegung der späten 60er Jahre, die im westlichen Europa den Namen *68er Bewegung* erhalten hat, kam es auch in der Schweiz zu einer Art revolutionärem Aufbruch, der weit über die kritische Position der Nonkonformisten hinausging. Ein beträchtlicher Teil der intellektuellen Jugend manifestierte seinen Überdruss an einer verbreiteten Mentalität, die überwiegend auf Leistung, Karriere und Konsum ausgerichtet war. Die Bewegung

setzte sich demgegenüber für den Vorrang und die Verwirklichung von vernachlässigten Werten wie Emanzipation, Mitbestimmung, Gleichheit und internationale Solidarität ein und lehnte sich gegen alle bürgerlichen Traditionen, Konventionen und Autoritäten auf. Da die revolutionären Erwartungen sich nicht erfüllten, bildete auch die Neue Linke Parteien, die sich in der Randzone des bestehenden politischen Systems zu betätigen begannen; zahlreiche 68er tragen anderseits der Sozialdemokratischen Partei, also einer der vier Bundesratsparteien, bei, in der sie als radikaler linker Flügel die bisherige Konkordanzpolitik anfochten.

Man kann die 68er Bewegung als politischen Ausdruck eines breiteren kulturellen Umbruchs verstehen, der zur gleichen Zeit die Lebens- und Umgangsformen der ganzen jungen Generation erfasste. Mit diesem kulturellen Umbruch hängen auch weitere gesellschaftliche Bewegungen zusammen, die sich seither in der Schweiz wie anderswo entwickelt haben und die man etwa mit den Stichworten *«alternativ»* oder *«gegenkulturell»* kennzeichnet. Sie gehen alle von Wertvorstellungen aus, die zu den Grundregeln des nationalen Konsenses der Jahrhundertmitte in einem Spannungsverhältnis oder direkt im Widerspruch stehen. Diese Bewegungen sind zwar nicht miteinander identisch; sie überschneiden sich aber vielfach und zeigen eine gewisse Verwandtschaft. Sie sollen hier knapp skizziert werden:

Da auch unter den 68ern die Männer den Ton angaben, bildete sich in der weiblichen Jugend die *Neue Frauenbewegung.* Sie ging entschieden über die Postulate der älteren Frauenbewegung hinaus und interpretierte jedes Übergewicht und jede Bevorzugung des männlichen Geschlechts als Unterdrückung des weiblichen, von der sich dieses nur selbständig, ohne männliche Mitwirkung oder gar Leitung, befreien könne. Als Voraussetzung für eine solche Befreiung gilt ein Bewusstseinswandel bei Frauen und Männern. Dieser soll zur Anerkennung der völligen Gleichberechtigung und Gleichbefähigung der Frau und zur Aufhebung der traditionellen Rollenverteilung der Geschlechter führen. Von der Befreiung der Frau erwarten feministische Kreise auch eine Umwandlung der politischen Verhältnisse, da sie Herrschaft und Krieg als Ausdruck des Patriarchats betrachten.

Die zunehmende Überbeanspruchung der natürlichen Lebensgrundlagen – Boden, Wasser, Luft, Rohstoffe und Energie – sowie die Erzeugung von Rückständen und die Freisetzung von Strahlun-

gen, welche Leben und Gesundheit gefährden, hat eine *Umweltbewegung* hervorgerufen. Diese sorgt sich um die Erhaltung des menschlichen, tierischen und pflanzlichen Lebens in Gegenwart und Zukunft und versucht, die Konsumgesellschaft aus ihrer Bedenkenlosigkeit und Bequemlichkeit aufzurütteln und an ihre Verantwortung gegenüber Mit- und Nachwelt zu mahnen. Sie stellt dabei das quantitative Wachstumsdenken in Frage, das bei Produzenten und Konsumenten immer noch als Hauptantrieb für die wirtschaftliche und soziale Entwicklung wirkt, denn sie hält ein Überleben der Menschheit langfristig nur für möglich, wenn sich diese eine neue, den natürlichen Voraussetzungen entsprechende Lebensweise aneignet. Auch die Umweltbewegung hat zu Parteigründungen geführt, da sich die traditionellen politischen Organisationen vom Interesse an einem quantitativen Wachstum, an dem ein wesentlicher Teil unseres heutigen Wohlstands hängt, nicht so leicht zu lösen vermögen.

Die Erweiterung des Horizonts vom nationalen zu einem weltweiten Rahmen hat namentlich in der jüngeren Generation auch zu einer Erweiterung des Raumes geführt, in dessen Bereich man sich betroffen und verantwortlich fühlt. Das ist die Voraussetzung für die *Bewegung für Solidarität mit der Dritten Welt,* der es nicht gleichgültig ist, dass zwei Drittel der Menschheit unter materiellen Bedingungen leben, die weit unter unserem Standard liegen, und dass die weltwirtschaftlichen Gewichtsverhältnisse und Mechanismen einer Verminderung dieses Niveauunterschiedes eher hinderlich als förderlich sind. Die Bewegung nimmt insbesondere daran Anstoss, dass auch schweizerische Grossunternehmen aus dem wirtschaftlichen Gefälle zur Dritten Welt erheblichen Nutzen ziehen und wenig Bereitschaft zeigen, eine Einschränkung ihrer Handlungsfreiheit durch politische Regelungen auf nationaler oder internationaler Ebene hinzunehmen.

Mit der Drittweltbewegung nahe verwandt ist die *Flüchtlingsbewegung.* Bis um 1980 kamen die Asylsuchenden überwiegend aus kommunistischen Staaten in die Schweiz, was ihnen gewisse Sympathien eintrug. Dieses politische Motiv fällt seither meist weg; statt dessen herrschen emotionale Abwehrreaktionen gegenüber Angehörigen fremder Kulturen vor. Die Ursachen der Flüchtlingsströme bilden heute zunehmend die in mehrfacher Hinsicht gedrückten Lebensverhältnisse in der Dritten Welt. Die Flüchtlingsbewegung empfindet deshalb die restriktive Aufnahmepraxis der Behörden und die abweisende Haltung breiter Bevölkerungskreise als unmenschliche Härte der Wohlsituierten gegenüber fremdem Elend. Mit ihrem Ein-

stehen für die Benachteiligten wirkt sie als Gegenpol zur Bewegung gegen die Überfremdung, die durch das Auftreten der Asylsuchenden aus der Dritten Welt neue Impulse gefunden hat.

Im Unterschied zu früheren pazifistischen Tendenzen beschränkt sich die *Bewegung für eine Schweiz ohne Armee* nicht auf eine passive Dienstverweigerung, sondern strebt in einem aktiven politischen Kampf die Abschaffung der militärischen Landesverteidigung an. Ihren Hintergrund bildet einerseits die für die ganze Menschheit katastrophale Perspektive eines zukünftigen Grosskrieges, anderseits die stärker internationale Ausrichtung in der jüngeren Generation sowie die erhöhte Sensibilisierung für die Gefährdung der Umwelt. Unterstützung erhält sie auch aus Kreisen der Neuen Frauenbewegung, wie schon angedeutet worden ist. Demgegenüber fühlt sich namentlich die sogenannte Aktivdienstgeneration durch die Forderung nach Abschaffung der Armee in ihrem nationalen Selbstverständnis zentral betroffen.

Durch die angeführten alternativen Bewegungen hat sich *das gesellschaftlich-politische Kräftefeld in mehrfacher Hinsicht polarisiert,* wobei sich die neuen Spannungen nur teilweise mit dem traditionellen Rechts-Links-Gegensatz decken, auch wenn sich die Linke bis zu einem gewissen Grad die alternativen Postulate zu eigen zu machen versucht. Die grundlegenden Wertvorstellungen haben sich so auseinanderentwickelt, dass man sich über die Gräben hinweg oft gar nicht mehr versteht. In dieser geistig-psychologischen Situation hat sich ein gegenseitiges Misstrauen gebildet, das eine Neigung zu Druckmassnahmen und Gewalt förderte, bei Vertretern des Neuen wie bei Verteidigern des Bestehenden. Unter diesen regten sich Abwehraktionen und -organisationen, die wie die alternativen Gruppen nicht allein mit Argumenten fochten, sondern auch mit konkreteren Methoden. Einerseits begannen alternative Aktivisten, mit Demonstrationen und Störungen der Ordnung ihren Forderungen Nachdruck zu geben, anderseits zeigten sich öffentliche und private Schützer der herrschenden Staats- und Gesellschaftsstruktur bestrebt, durch Aufbau geheimer Dokumentationen und durch gegenseitige Information unbequeme Opponenten zu disziplinieren oder von Positionen mit gewissen Einflussmöglichkeiten fernzuhalten. Dieser sich verschärfende Grabenkrieg ist nun aber – vor allem infolge der grossen Wandlungen im internationalen Umfeld unseres Landes – in eine *umfassende politische Krise* eingemündet. Einerseits entzieht der Zerfall des auf die Sowjetunion fixierten Bedrohungs-

bildes einem ganzen Komplex von Vorstellungen, Reaktionsgewohnheiten und Abwehrstrukturen den Boden; anderseits drängt die Dynamik der europäischen Integration unseren Staat zur Überprüfung seiner Politik der Neutralität und Souveränitätswahrung, an der er trotz einseitiger Abwehrhaltung gegenüber dem Osten bisher festgehalten hat. Mit der Infragestellung wesentlicher traditioneller Orientierungen unseres Landes fällt die Erfahrung zusammen, dass die breite Öffentlichkeit über manches in Unkenntnis gehalten worden ist, was das Bild der Schweiz als einer offenen Gesellschaft mit korrekt funktionierenden Behörden trüben muss. So hat in weiten Kreisen, auch in solchen, die von den alternativen Bewegungen wenig berührt wurden, eine starke Verunsicherung um sich gegriffen. Es wird grosser Anstrengungen bedürfen, das Misstrauen und die Entfremdung, die sich seit langem zwischen Bürger und politischem System entwickelt haben, wieder abzubauen. Die Neubildung eines gewissen Konsenses, die für eine gedeihliche Zukunft unseres Landes von höchster Bedeutung erscheint, kann aber nur gelingen, wenn in offener und freier Auseinandersetzung versucht wird, den veränderten Verhältnissen in der Welt und in unserer Gesellschaft und zugleich den gewandelten Wertvorstellungen Rechnung zu tragen.

2. Besondere bernische Spannungsfelder

Die Entwicklung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse trägt im Kanton Bern einige besondere Züge. Hier machten sich vor allem Schwierigkeiten geltend, den 1815 erworbenen jurassischen Landesteil mit seiner sprachlich und teils auch konfessionell andersgearteten Kultur zu integrieren. Weitere Probleme ergaben sich daraus, dass das einst führende Bundesglied der Eidgenossenschaft im Laufe der Industrialisierung und der Ausbildung einer Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft an Gewicht und Bedeutung einbüsste und dass der vom Patriziat ererbte magistrale Regierungsstil im Medienzeitalter von einer wacheren und respektloseren Öffentlichkeit nicht mehr anerkannt wurde.

Spannungen zwischen starken gesellschaftlichen Kräften des jurassischen Landesteils und dem Kanton sind im 19. wie im 20. Jahrhundert immer wieder aufgetreten und bilden als sogenannte *Jurafrage* ein Hauptproblem der neuen bernischen Geschichte. Sie haben sowohl kulturelle (sprachliche, konfessionelle, mentalitätsmässige)

wie wirtschaftliche und politische Ursachen und können im wesentlichen als Identitätsproblem verstanden werden: ein namhafter Teil der jurassischen Bevölkerung und ihrer Führungsschichten fühlte sich im bernischen Staatsverband nicht heimisch. Umgekehrt wurde der Jura wohl von der Mehrzahl der deutschsprachigen Kantonsbewohner nicht als tragender Bestandteil des bernischen Staatsgebiets, sondern eher als ein relativ wenig bekanntes Nebenland empfunden. Als nach dem Zweiten Weltkrieg der Konflikt neu aufbrach, standen Sprache und Mentalität im Vordergrund; Erinnerungen an konfessionelle Diskriminierung in der Zeit des Kulturkampfs spielten im überwiegend römisch-katholischen Nordjura aber mindestens unterschwellig mit. Das konfessionelle Motiv fiel anderseits im mehrheitlich reformierten Südjura ins Gewicht, wo man fürchtete, in einem den ganzen jurassischen Landesteil umfassenden neuen Kanton dem Druck eines militanten politischen Katholizismus ausgesetzt zu sein.

Zum Erfolg der Bewegung für die Gründung eines Kantons Jura trugen deren Kampfmethoden wesentlich bei. Die separatistische Führungsgruppe setzte die modernen Mittel der politischen Organisation und Propaganda mit grösstem Geschick, rücksichtslos und zielstrebig ein. Sie akzentuierte das Gefühl einer von der bernischen abweichenden Eigenart mit einem Feindbild, das den Berner Mutz als rohes, plumpes und durch sein Übergewicht erdrückendes Fremdherrschaftssymbol erscheinen liess. Wenn von bernischer Seite mit der demokratischen Legitimität der kantonalen Rechtsordnung argumentiert wurde, so wurde diese vom separatistischen Rassemblement jurassien als «demokratischer Despotismus» einer Mehrheit gegen eine hoffnungslose Minderheit disqualifiziert; wenn Bern die Unantastbarkeit des durch die Bundesverfassung garantierten Kantonsgebiets betonte, so berief sich die jurassische Autonomiebewegung auf das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Der Konflikt wirkte in höchstem Masse polarisierend und liess einer vermittelnden «Dritten Kraft» keine reellen Chancen.

Die auf Plebiszite gegründete Schaffung eines Kantons Jura, die dank dem Realismus der Staatsführung in Bund und Kanton zustande gekommen ist, hat den Konflikt nur teilweise entschärft. Die Existenz eines neuen Kantons im nördlichen Teil des einstigen Berner Juras ist zwar im allgemeinen akzeptiert worden, doch besteht die Spannung in den bei Bern verbliebenen südlichen Amtsbezirken, in denen sich fast ein Drittel der Stimmenden für den Anschluss an den Norden ausgesprochen hat, weiter. Die offizielle Aufrechterhaltung des Wun-

sches nach «Wiedervereinigung» der beiden Teile durch die Behörden in Delsberg verstimmt auf bernischer Seite; auf seiten des neuen Kantons dagegen will man nicht hinnehmen, dass Bern eine spätere Wiederholung der Plebiszite in seinem Teil des Juras ablehnt und damit einer eventuellen Veränderung der Mehrheitsverhältnisse keine Rechnung zu tragen gedenkt. So bleiben auch die Beziehungen zwischen den beiden Nachbarkantonen getrübt.

Ein Nebenkonflikt hat sich im Laufental ergeben, dem im Kantonstrennungsprozess wegen seiner geographischen Lage das Recht zur Option für einen Nachbarkanton zugebilligt worden war. Der Versuch zur Realisierung einer solchen Option geriet zu einem ernsthaften Streitfall, was wohl auch auf dem Hintergrund der fortdauernden Spannung in den französischsprachigen Amtsbezirken zu sehen ist. Unter den Laufentalern hat die Frage eines Anschlusses an den von den Trennungsbefürwortern bevorzugten Kanton Baselland gleichfalls eine Polarisierung erzeugt, in der sich sowohl das noch vom Kulturkampf geprägte Spannungsverhältnis zwischen CVP und FDP wie auch der Gegensatz zwischen traditioneller Zugehörigkeit und moderner Ausrichtung auf die benachbarte Grossstadtagglomeration auswirken.

In der Jurafrage geht es um ein andauerndes, hauptsächlich kulturell begründetes Spannungsfeld zwischen der grossen Mehrheit und einer kleinen regionalen Minderheit. Wesentlich anderer Art sind zwei Spannungsverhältnisse, die im Zusammenhang mit der sogenannten *Finanzaffäre* um die Mitte der 80er Jahre zum Ausdruck gekommen sind. Das eine ergab sich aus einer unvermittelt eingetretenen Erschütterung der noch relativ wenig getrübten Loyalität weiter Teile der Bevölkerung gegenüber Regierung und Verwaltung, das andere besteht in einer neuen parteipolitischen Konstellation, durch welche die seit Jahrzehnten in die bernische «Zauberformel» eingebundene SP vorübergehend zur führenden Kraft in einer mehrheitlich nichtbürgerlichen Exekutive werden konnte.

Die Erschütterung des Vertrauens in die Regierung ist möglicherweise dadurch vorbereitet worden, dass der Kanton Bern seit den 70er Jahren in verschiedener Hinsicht an Prestige eingebüsst hat. Dies vor allem durch den Gebietsverlust infolge der Gründung des Kantons Jura, der trotz erheblicher Anspannung politischer Abwehrkräfte nicht vermieden werden konnte, im weitern durch die Krise der Uhrenindustrie und den Rückfall auf der Skala der wirtschaftlichen und finanziellen Stärke der Kantone sowie durch die Überge-

hung bei der Besetzung der Landesregierung während acht Jahren. Die politische Krise hat zu personellen und namentlich institutionellen Neuerungen geführt, die eine grössere Transparenz der Regierungs- und Verwaltungstätigkeit sowie eine striktere Bindung derselben an gesetzliche Grundlagen gewährleisten sollen; wieweit dadurch die verstärkte Entfremdung der bernischen Bevölkerung gegenüber ihren Kantonsbehörden behoben werden kann, steht noch dahin. Die Annahme einer Verfassungsinitiative für die Verminderung der Zahl der Regierungssitze von 9 auf 7 im Herbst 1989 lässt eher darauf schliessen, dass ein Misstrauen weiterbesteht. Die Auseinandersetzung um die Mehrheit in der Regierung hat die sich in der ganzen Schweiz verstärkende Polarisierung zwischen den traditionellen bürgerlichen Parteien und einem nicht nur wirtschafts- und sozialpolitisch, sondern auch ökologisch und teilweise feministisch ausgerichteten «rot-grünen» Lager im Kanton Bern akzentuiert. In den Wahlen von 1990 sind zwar die alten Mehrheitsverhältnisse in der Exekutive wiederhergestellt worden; die veränderten Stimmenanteile der beiden «Blöcke» deuten aber auf einen gewissen Umstrukturierungsprozess in der Richtung auf neue Wertvorstellungen hin, wie er auch schon in der letzten Legislaturperiode in einzelnen Parlaments- und Volksentscheiden – namentlich zur Energie- und zur Bildungspolitik – sichtbar geworden ist.

3. Die heutige Stellung und Geltung der Kirchen in Gesellschaft und Staat

a) Zugehörigkeit und Teilnahme der Bevölkerung

Im äusseren Erscheinungsbild der Schweiz und des Kantons Bern haben die Kirchen ihren unübersehbaren Platz. Alte und neue Kirchenbauten prägen Orts- und Landschaftsbilder massgebend mit, auch in städtischen Siedlungsagglomerationen. An den Ortseinfahrten der Strassen orientieren grosse, verkehrsgerechte Tafeln über Konfession und Zeit der am Ort angebotenen Sonntagsgottesdienste. Glockengeläute markiert nicht nur den Gottesdienstbeginn, sondern auch andere Tageszeiten, werktags wie sonntags; allerdings ist die religiöse Bedeutung des einstigen Betzeitläutens weithin aus dem Bewusstsein verschwunden. Unverkennbar bleibt dagegen in traditionell katholischen Landesteilen der religiöse Bezug der vielen Kleinkapellen, Andachtsstätten und Wegkreuze.

Wieweit entspricht aber die tatsächliche Bedeutung, welche die Kirchen für das Leben in Gesellschaft und Staat haben, diesem Bild? Im folgenden Überblick soll versucht werden, auf diese Frage näher einzugehen.

Nach der eidgenössischen Volkszählung von 1980 gehören 93,8 % der schweizerischen Wohnbevölkerung einer christlichen Konfession an; unter den Schweizerbürgern sind es sogar 95,3 %. Für den Kanton Bern lauten die Anteile auf 96% (Wohnbevölkerung) und 96,9% (Schweizerbürger). Konfessionslos erklärten sich von der schweizerischen Wohnbevölkerung 3,8%, von den Schweizerbürgern 3,4% (im Kanton Bern 2,1 bzw. 1,9%). Aufgrund der im Rahmen der Vox-Analysen (Repräsentativbefragungen nach eidgenössischen Volksabstimmungen) erhobenen Daten liegt der Anteil der Konfessionslosen an den Schweizerbürgern im ganzen Lande heute etwas höher; er beträgt zwischen 1986 und 1989 5–6 % mit leicht steigender Tendenz. Die Konfessionslosen – wie auch die einer nichtchristlichen Religion Angehörenden – sind aber zahlenmässig sehr kleine Minderheiten (Vox-Datenbank 1977 ff., Forschungszentrum für schweizerische Politik, Bern).

Wie kommt nun diese bei Volkszählungen und Meinungsumfragen bekundete Zugehörigkeit zu einer christlichen Konfession in der kirchlichen Praxis der Bevölkerung zum Ausdruck? In welchem Ausmass beteiligen sich die statistisch feststellbaren Kirchenmitglieder an den traditionellen kirchlichen Veranstaltungen?

Die für den Kanton Bern verfügbaren Unterlagen zeigen, dass die Kirchenmitglieder noch in ihrer grossen Mehrzahl die sogenannten *Kasualien,* d. h. die rituellen Begleithandlungen zu den Hauptstadien des Lebenszyklus (Taufe, Trauung, Bestattung) in Anspruch nehmen. Dies gilt jedenfalls für die evangelisch-reformierte Kirche, die nach der Volkszählung von 1980 77% der Kantonsbewohner umfasst und die eine ausführliche Statistik veröffentlicht. Setzt man die Zahlen der reformierten Taufen und Trauungen ins Verhältnis zu den Gesamtzahlen der Geburten und Heiraten, so erhält man für den Zeitraum von 1980–82 nur kleinere Abweichungen vom Prozentsatz der Reformierten an der Kantonsbevölkerung (Taufen: – 4%, Trauungen: –7 %; die Bestattungsanteile liegen 9 % zu hoch). Dabei mag die ungleiche Verteilung der Konfessionen in den verschiedenen Altersschichten ins Gewicht fallen. Seither ist allerdings eine Abnahme der Verhältniszahlen festzustellen, namentlich bei den Trauungen (um mehr als einen Sechstel) und bei den Taufen (um mehr als einen

Zehntel). Dies kann nicht durch die Kirchenaustritte erklärt werden, da der Austrittsüberschuss in den letzten Jahren durchschnittlich bloss 1 1/2 ‰ beträgt. Offensichtlich nimmt die Zahl der Kirchenmitglieder zu, die ihre Ehen nicht mehr kirchlich trauen und ihre Kinder nicht mehr taufen lassen.

Geht man aber über die stark von Konventionen bestimmte Inanspruchnahme kirchlicher Kasualien hinaus, so lassen zwei Meinungsumfragen von 1980 und 1988/89 auf ein weit weniger einheitliches Verhalten der Kirchenmitglieder schliessen. Die eine wurde im Rahmen der Vox-Analysen vom Forschungszentrum für schweizerische Politik (Universität Bern) und der Schweizerischen Gesellschaft für praktische Sozialforschung nach der eidgenössischen Volksabstimmung über die Initiative «Vollständige Trennung von Staat und Kirche» durchgeführt; sie erfasste eine repräsentative Auswahl von 720 zivilrechtlich mündigen Schweizerbürgern der deutsch- und französischsprachigen Kantone (Vox, Analyse der eidgenössischen Abstimmung vom 2. März 1980, Zürich / Bern 1980, S. 3–20, Ergänzungen in: Vox-Datenbank, Forschungszentrum für schweizerische Politik, Bern). Die andere veranstalteten das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut (St. Gallen) und das Institut d'éthique sociale (Lausanne) mit dem Sozial- und Umfrageforschungsinstitut IPSO (Zürich) im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms (NFP) 21 (Kulturelle Vielfalt und nationale Identität); sie richtete sich an eine Repräsentativauswahl von 1315 (inkl. Zusatzbefragungen: 1873) konfessionell mündigen (über 16 Jahre alten) Schweizern und niedergelassenen Ausländern aus dem ganzen Land (erste Zusammenfassung: ROLAND J. CAMPICHE, Pluralité confessionnelle, religiosité diffuse, identité culturelle en Suisse, Bâle 1991, Programme national de recherche 21, Série Résumés des projets; vgl. auch PAUL JEANNERET, Religion bleibt wichtig, in: Leben und Glauben/Sonntag, 1990, Nr. 1, S. 18–25, und PIERRE-ANDRÉ STAUFFER, Dieu se porte bien, in: L'Hebdo, 1990, n° 15, S. 48–53). Die beiden Erhebungen ergaben trotz dem unterschiedlichen Zeitpunkt und der ungleichen Befragungsbasis sehr ähnliche Daten für den *Gottesdienstbesuch.*

Gottesdienstbesuch im Gesamtdurchschnitt
(in %)

Gruppe	Häufigkeit	Vox 1980	NFP 1988/89
1	mindestens einmal pro Monat	32	33
2	mehrmals im Jahr (ohne 1)	22	28
3	nur bei besonderen Anlässen (Kasualien)	31	28
4	nie	10	10
5	keine Antwort	4	1

Sieht man von Gruppe 4 (Nichtkirchgänger) und 5 (Antwortverweigerer) ab, so kann man eine ziemlich symmetrische Aufteilung vornehmen: ein guter Drittel (1) sind einigermassen regelmässige Kirchgänger, fast ebenso viele (3) kommen nur bei konventionellen Anlässen, und eine in den beiden Umfragen ungleich grosse Mittelgruppe (2) bekundet eine Art distanziertes Interesse. Ein Trend zwischen den beiden Erhebungszeitpunkten lässt sich nicht feststellen, da die Befragten aus unterschiedlich definierten Gesamtheiten ausgewählt wurden und da Abweichungen von wenigen Prozent sich bei solchen Erhebungen ohnehin innerhalb der möglichen Fehlermarge bewegen. Im übrigen darf aber die Zuverlässigkeit der Antworten etwas in Zweifel gezogen werden. Die ermittelten Kirchgangsfrequenzen erscheinen reichlich hoch, namentlich wenn 20 bzw. 18 % der Befragten ausgesagt haben, sie besuchten den Gottesdienst allwöchentlich. Vielleicht geben solche Daten weniger die tatsächlichen Verhältnisse wieder als ein gewisses Normbewusstsein: manch einer oder eine mag als wirkliche Praxis ausgegeben haben, was er oder sie – aus welchen Gründen immer – als ideales oder pflichtgemässes Verhalten betrachtet. Auch eine solche Interpretation sagt aber etwas über die Bedeutung der Kirchen im Bewusstsein ihrer Angehörigen aus.

Die Veröffentlichung von 1980 enthält für den Gottesdienstbesuch auch differenzierte Angaben nach biologischen, sozialen und kulturellen Merkmalen der Befragten; von der Untersuchung von 1988/89 sind noch keine solchen Daten bekannt. Aus der Vox-Analyse ergibt sich, dass die Häufigkeit des Kirchgangs sich vor allem nach Alter, Konfession und Siedlungsweise unterscheidet, wie folgende Übersicht zeigt:

Gottesdienstbesuch nach Merkmalgruppen
(Vox 1980, in %)

	Mindestens einmal pro Jahr	Mehrmals pro Jahr	Besondere Anlässe	Nie
20- bis 39jährige	14	24	41	16
40- bis 64jährige	38	25	26	6
65- bis 84jährige	60	11	19	7
Protestanten	19	31	43	5
Katholiken	54	17	20	6
Stadtbewohner	26	21	35	13
Landbewohner	46	24	22	5

Besonders starke Unterschiede bestehen zwischen den drei Altersgruppen. Dabei lässt eine einzelne Befragung nicht erkennen, ob es sich hier mehr um einen biologischen Unterschied zwischen Lebensstadien oder aber um einen historischen zwischen Generationen mit verschiedenen geschichtlichen Erfahrungshintergründen handelt. Eine wesentliche Diskrepanz ergibt sich sodann zwischen Protestanten und Katholiken. Da der Kanton Bern seit der Bildung des Kantons Jura fast keine traditionell katholischen Gebiete mehr in sich schliesst, sind für ihn deutlich unterdurchschnittliche Kirchenbesuchsfrequenzen anzunehmen. Von Bedeutung ist schliesslich der Gegensatz zwischen städtischen Siedlungen (einschliesslich Vororten) und ländlichen.

Alle drei Merkmale lassen auf ein erhebliches Gewicht wirksamer Traditionen für den Gottesdienstbesuch schliessen, wie sie in der ältesten Generation, in den katholischen Landesteilen und in ländlichen Gebieten noch besonders spürbar sind. Andere Merkmale (Geschlecht, Sprache, Beruf, Bildung) treten hinter den hervorgehobenen zurück oder sind statistisch überhaupt nicht signifikant.

Die Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs ist freilich nur bedingt ein Ausdruck kirchlicher oder gar religiöser Ausrichtung des Lebens. Sie wird mitbestimmt von anderen Voraussetzungen wie Gewöhnung, soziale Kontrolle, berufliche oder familiäre Belastung, psychische Verfassung, persönliches Verhältnis zum Pfarrer, Charakter und Qualität von Predigt und Liturgie u. a. m. Auch hat die Frequenz der Gottesdienstteilnahme in der römisch-katholischen Tradition ein we-

sentlich anderes Gewicht als im Protestantismus. Schliesslich gilt es zu beachten, dass es neben den traditionellen kultischen Veranstaltungen der Kirchen auch andere Formen gemeinschaftlicher religiöser Betätigung gibt, die gerade in unserer Zeit gewisse Menschen stärker anzusprechen vermögen als jene: gesprächsorientierte Zusammenkünfte, Anlässe, bei denen Meditation oder künstlerischer Ausdruck im Vordergrund steht, oder karitativ-soziale Aktivitäten.

Die beiden Umfragen haben deshalb auch die *innere Beziehung zu Kirche und Religion* zu erfassen versucht. Bei der Vox-Analyse von 1980 wurde den 648 Kirchenmitgliedern die Frage gestellt, ob ihre Mitgliedschaft mehr auf echter Überzeugung oder auf Tradition bzw. Gewohnheit beruhe. Die Antworten ergaben im Ganzen ein gewisses Gleichgewicht zwischen den beiden Möglichkeiten, jedoch wiederum deutliche Unterschiede in verschiedenen Merkmalsgruppen.

Gründe der Kirchenmitgliedschaft
(Vox 1980, nur Kirchenangehörige, in %)

	Überzeugung	Tradition
Total	50	48
20- bis 39jährige	37	61
40- bis 64jährige	54	45
65- bis 84jährige	69	30
Protestanten	45	54
Katholiken	56	43
Deutschschweizer	54	45
Westschweizer	43	56
Stadtbewohner	45	53
Landbewohner	60	39

Dem stärkeren Gottesdienstbesuch entspricht also auch eine mehr auf Überzeugung gegründete Bindung: dies zeigt sich bei den Altersgruppen, den Konfessionen und den Siedlungsarten. Das Überzeugungsmotiv erscheint ausserdem in der deutschen Schweiz zahlreicher vertreten als in der welschen; beim Kirchgang fiel hier der Unterschied nicht ins Gewicht.

Überzeugung und Tradition sind noch sehr wenig präzise Begriffe. Welche inhaltliche Bedeutung die Befragten der Kirche zumassen,

geht aus ihrer Beurteilung von vorgegebenen Aussagen hervor, wie sie in beiden Erhebungen verwendet wurden.

Im Rahmen der Vox-Analyse versuchte man, ganz allgemein die Ansichten über das Verhältnis zwischen Kirche und Transzendenz sowie zwischen Kirche und Lebensgestaltung zu erfragen. Die Angaben sind auch nach den beiden Hauptkonfessionen aufgegliedert.

Inhaltliche Aussagen über die Bedeutung der Kirche
(Vox 1980, in %)

Aussage	Total		davon reformiert		katholisch	
	voll einverstanden	voll oder einigermassen einverstanden	voll einverstanden	voll oder einigermassen einverstanden	voll einverstanden	voll oder einigermassen einverstanden
Die Kirche ist notwendiges Bindeglied zwischen Mensch und Gott, Diesseits und Jenseits	44	73	39	74	58	84
Ohne Kirche, ohne Religion besteht Gefahr, dass wir uns zu sehr an weltliche, materielle Dinge hängen	40	67	36	66	53	79

Beide Aussagen fanden bei einer Mehrheit der Katholiken, aber nur bei einer Minderheit der Reformierten volle Zustimmung; eine bedingte Zustimmung gaben aber in beiden Konfessionen starke Mehrheiten. Für die reformierte Schweiz erhält man also wieder eine gewisse Symmetrie: Ein guter Drittel bejaht die Notwendigkeit der Kirche für die Jenseitsorientierung bzw. ihr Gewicht für die Lebensgestaltung voll, ein Viertel bis ein Drittel antwortet mehr oder weniger negativ, und ein letzter Drittel befindet sich jeweils in einer nur bedingt zustimmenden Zwischenhaltung; wieweit sich diese Aufgliederung für die beiden Fragen deckt, geht aus den Ergebnissen nicht

hervor. Doch man kann vielleicht – stark vereinfachend – sagen, dass sich die Kirchen in der Schweiz nur noch auf einen Drittel der Bevölkerung stützen können, dass aber etwa zwei Drittel sie nicht missen möchten. Diese mindestens distanzierte Anerkennung durch eine grosse Mehrheit ist auch in der eidgenössischen Volksabstimmung vom 2. März 1980 zum Ausdruck gekommen, in der die Initiative für eine «vollständige Trennung von Staat und Kirche» – allerdings bei bloss 35 % Beteiligung – von 79 % der Stimmenden (79 1/2 % im Kanton Bern) verworfen wurde.

Die beiden Umfragen haben schliesslich auch untersucht, wie sich kirchliche und religiöse Bindung in den Vorstellungen zueinander verhalten. Die Vox-Analyse von 1980 hat dabei zwischen den Angehörigen der beiden Hauptkonfessionen nur geringe Unterschiede festgestellt, wie aus folgender Tabelle hervorgeht.

Verhältnis zwischen kirchlicher und religiöser Bindung
(Vox 1980, in %)

Aussage	Reformiert		Katholisch		Total	
	voll einverstanden	voll oder einigermassen einverstanden	voll einverstanden	voll oder einigermassen einverstanden	voll einverstanden	voll oder einigermassen einverstanden
Um Christ zu sein, muss man nicht unbedingt in die Kirche gehen	66	87	64	80	65	83

Aus der Untersuchung im Rahmen des NFP 21 sind für eine ähnliche Frage noch speziell die Antworten der häufigen Kirchenbesucher beider Hauptkonfessionen bekanntgegeben worden; dabei zeigt sich ein grösserer Unterschied zwischen Protestanten und Katholiken:

Verhältnis zwischen kirchlicher und religiöser Bindung
(NFP 1988/89, in %)

Aussage	Häufige Kirchenbesucher reformiert	Häufige Kirchenbesucher katholisch	Alle Kirchen-mitglieder
Ohne die Kirche könnte ich kein Christ sein	32	50	24

Auch für die Mehrzahl der regelmässigen Kirchgänger, selbst für die Hälfte der katholischen unter ihnen, ist also Christsein nicht nur in der Kirche denkbar.

Die Uneinheitlichkeit, ja Zwiespältigkeit des Verhältnisses zwischen der heutigen Gesellschaft und den Kirchen, wie sie in den angeführten Umfrageresultaten zum Ausdruck kommt, ist historisch begründet. Wie im kirchengeschichtlichen Teil dieses Berichts (vgl. II.3) dargelegt wird, haben sich Bedeutung und Funktion der Kirchen in Staat und Gesellschaft im Laufe der letzten 200 Jahre verändert. Dabei haben sich weite Teile der Bevölkerung den Kirchen in grösserem oder geringerem Masse entfremdet, während andere mit ihnen enger verbunden geblieben sind.

Die bereits veröffentlichten Interpretationen der Untersuchungsergebnisse aus dem Forschungsprojekt im Rahmen des NFP 21 heben aber noch einen besonderen Aspekt im Wandel des religiösen Bewusstseins hervor. Die Entfremdung gegenüber den Kirchen bedeutet – mindestens in neuester Zeit – nicht ein zunehmendes Absterben der Religion. Doch diese wird individueller, weniger kirchengebunden; ja christliche Glaubensinhalte vereinigen sich bei vielen mit religiösen Vorstellungen anderer Herkunft. So bekundeten in der Umfrage von 1988/89 zwar mehr als die Hälfte ihr völliges Einverständnis mit der Auffassung, es gebe einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben habe, aber eine noch grössere Mehrheit der Befragten erklärten, sie könnten auch ohne Kirche an Gott glauben. Mehr als ein Viertel – und zwar auch unter den regelmässigen Kirchgängern – nimmt an, dass die Seele nach dem Tode in einem neuen irdischen Leben weiterexistiere (CAMPICHE, Pluralité, S. 4 ff., 9 ff.).

b) Kirchliches Wirken in der Gesellschaft

Die ungleichartige Beziehung, in der die verschiedenen Teile der Gesellschaft zu den Kirchen stehen, erfordert von diesen eine differenzierte Wirksamkeit. Sie haben es auf der einen Seite mit einer eigentlichen Anhänger- oder Trägerschaft zu tun, auf der andern mit distanzierten oder völlig entfremdeten Bevölkerungskreisen, wobei es zweifellos zahlreiche Zwischenstufen und Übergänge gibt. Wenn die Kirchen an ihrem Auftrag für alle Menschen festhalten, so können sie nur in einem engeren Kreis eine gewisse Verbindlichkeit ihrer Botschaft voraussetzen. Wo diese nur noch bedingt oder überhaupt nicht mehr anerkannt wird, da erscheinen die Kirchen als eine gesellschaftliche Kraft unter mehreren; ihr Glaube und ihre Wertvorstellungen befinden sich in einem Wettstreit mit anderen, vom Christentum nur noch teilweise oder kaum mehr geprägten Wertsystemen. Die Kirchen sind Teil einer pluralistischen Gesellschaft, in der sie – wenn sie sich nicht von vorneherein mit einem begrenzten Wirkungskreis begnügen wollen – nur als Partner anderer Kräfte auftreten können. In einer vielfältigen *Partnerschaft* mit den mannigfachen gesellschaftlichen Gruppen und Kräften versuchen deshalb offizielle und inoffizielle Vertreter der Kirchen, ihre Anliegen in die Gesellschaft hineinzutragen und sich an gesellschaftlichen Funktionen zu beteiligen (HANS RUH, Sozialethischer Auftrag und Gestalt der Kirche, Zürich 1971, S. 51 ff.). Im Folgenden seien einige dieser Wirkungsfelder aufgeführt, wobei politisch orientierte Aktivitäten noch ausgeklammert werden sollen.

Partnerschaft im erwähnten Sinne existiert einmal im Bereich des *Vereinswesens*, das – wenn auch gegenüber dem 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in vermindertem Mass – noch einen namhaften Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit darstellt, allerdings mehr für die älteren Generationen. Es gibt immer noch Vereine, die besondere Veranstaltungen – namentlich solche im Freien – mit einem Gottesdienst verbinden, der in neuester Zeit zunehmend ökumenisch gestaltet wird. Die Kirchen haben sodann ihren Platz in den *Medien*. Kirchliche Medienbeauftragte bemühen sich um die Wahrnehmung dieser Präsenz; Zeitungsredaktionen und Programmorgane von Fernsehen und Radio ermöglichen diese im Interesse eines Teils der Leser, Zuschauer oder Hörer, bei den elektronischen Medien auch im Sinne ihres pluralistischen Konzessionsauftrags. Während die SRG keine institutionalisierte Vertretung der Kirchen kennt,

stellt das Berner Lokalradio Förderband den Kirchen Zeit für eigene – und auch selbstfinanzierte – Sendungen zur Verfügung. Von gesellschaftlicher Bedeutung sind aber ausserdem die kircheneigenen oder von kirchlichen Kreisen herausgegebenen Presseorgane. Sie finden vor allem dann ein – oft negatives – Echo, wenn sie in stark kontroversen Fragen pointiert Stellung nehmen. Im weiteren suchen kirchliche Vertreter vermehrt Kontakte zu Kreisen der *Wirtschaft.* Dabei haben sie freilich oft ein gewisses Misstrauen zu überwinden, da die von kirchlicher Seite geäusserte Gesellschafts- und Wirtschaftskritik zu Spannungen geführt hat, welche die Kirche da und dort als wirtschaftsfeindlich erscheinen lassen. Es finden aber auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenartigen Gremien Gespräche zwischen Exponenten der Kirche und des Unternehmertums statt, in denen ein gegenseitiges Verständnis in bezug auf sozialethische Fragen angestrebt wird. Die bernische reformierte Landeskirche besitzt seit 1989 ein Vollamt für Arbeit und Wirtschaft, das im Zusammenwirken mit Arbeitgebern und Gewerkschaften Aussprachen und Kurse organisiert, in denen namentlich Probleme des Arbeitsverhältnisses und der Betriebsführung behandelt werden. Wieder ein anderes Feld kirchlicher Partnerschaftsbemühungen bildet die Entwicklung sozialer Beziehungen in *neuen Siedlungen.* So hat sich die Kirche im Rahmen der Vereinigung Berner Gemeinschaftszentren engagiert, die von der Stadt und von Quartierorganisationen ins Leben gerufen worden ist und die in Hochhausquartieren wie Wittigkofen oder Gäbelbach Begegnungen und Aktivitäten fördert (Jahresberichte der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Bern, der reformierten Bezirkssynode Bern-Stadt und der Caritas Bern).

Kirchliche oder sonstwie konfessionell geprägte Kreise betätigen sich aber in der Gesellschaft nicht nur in der Form solcher partnerschaftlichen Kontakte und Beteiligungen, sie sind auch *Träger von gesellschaftlichen Einrichtungen,* vor allem im Bildungs-, Fürsorge- und Gesundheitswesen. Diese Aufgabenbereiche standen einst ganz in kirchlicher Obhut und wurden dann im Laufe der Säkularisierung, d. h. der Verselbständigung und zunehmenden Entfremdung der Gesellschaft gegenüber der Kirche, mehr und mehr von nichtkirchlichen Institutionen und Organisationen, namentlich vom Staat und den Gemeinden, übernommen. Im 19. Jahrhundert ist freilich zeitweise eine Gegenbewegung festzustellen: um der Säkularisierung entgegenzuwirken, gründeten kirchennahe Gruppen eigene Schulen, Spitäler und Sozialwerke, die in religiös-konfessionellem Sinne geführt

wurden. In der Schweiz geschah dies insbesondere auf katholischer Seite, wo man sich infolge der Niederlage der Sonderbundskantone und unter dem Druck eines kulturkämpferischen Liberalismus eine Art politisch-kulturelles Getto einrichtete, um die eigenen Konfessionsangehörigen in der katholischen Weltanschauung zu bewahren (URS ALTERMATT, Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1849–1919, Zürich 1972). Doch von konservativen reformierten Kreisen, die sich vom Einfluss liberaler Tendenzen in Staat und Kirche bedrängt fühlten, wurden entsprechende Institutionen geschaffen, so in Bern das Freie Gymnasium, das Seminar Muristalden und die Neue Mädchenschule (heute: Neue Mittelschule), ferner das Diakonissenhaus mit der Klinik Salem; sie alle halten noch heute an einer besonderen «christlichen» Prägung fest, auch wenn sie ihre bekennerische Strenge längst aufgelockert haben. Karitativ ausgerichtet war demgegenüber eine Initiative von Kirchenvertretern verschiedener reformierter Richtung, die zur Gründung des «Vereins für kirchliche Liebestätigkeit des Kantons Bern» führte, der selbständig oder im Zusammenwirken mit anderen Organisationen eine ganze Reihe von Sozialwerken ins Leben rief (Asyle Gottesgnad, Anstalt für Epileptische in Tschugg, Heimstätte Nüchtern, Tuberkuloseheilstätte Heiligenschwendi, Maison Blanche in Leubringen und andere; vgl. W. BÜHLER, Brückenköpfe der Nächstenliebe. 100 Jahre Verein für kirchliche Liebestätigkeit des Kantons Bern 1883–1983). Heute beziehen allerdings solche Institutionen meist öffentliche Subventionen, da sie den veränderten Anforderungen, insbesondere auf dem Arbeitsmarkt, anders nicht zu genügen vermöchten.

Auf fürsorgerischem Gebiet sind die Kirchen oder kirchlich inspirierte Kreise seit jeher tätig gewesen; in neuerer Zeit stellen sich ihnen besondere Aufgaben in der Alters- und Jugendbetreuung, in der Eheberatung, in der Erwachsenenbildung, in der Telefonseelsorge, in der Arbeit für Behinderte, für Drogenabhängige oder für Asylsuchende und Flüchtlinge sowie schliesslich über den schweizerischen Raum hinaus auf dem unabsehbaren Feld der Entwicklungshilfe. Gelegentlich übernehmen Kirchen solche Funktionen ausdrücklich auf Wunsch der Behörden, so etwa im Fall der Notschlafstelle in Bern, für deren Führung eine von der öffentlichen Gewalt unabhängige Instanz geeigneter erschien als die kommunale Verwaltung. Im Zusammenhang mit der Flüchtlingsbetreuung sind dagegen

kirchliche Kreise da und dort in einen Konflikt mit der staatlichen Legalität geraten, indem sie abgewiesene Asylbewerber vor dem Zugriff der Polizei verbargen, um sie vor einer Rückschaffung in ihr Ursprungsland zu bewahren. Es hat aber – gerade im Kanton Bern – auch Fälle gegeben, da solche Widersetzlichkeiten vor den Gerichten straflos blieben, weil die Bundesbehörden inzwischen den Ausschaffungsbeschluss rückgängig gemacht hatten. Auch die Übernahme solcher neuen Aufgaben bringt den Kirchen finanzielle Belastungen, die sie mehr und mehr nur noch durch Partnerschaft mit der öffentlichen Hand oder andern gesellschaftlichen Kräften zu tragen vermögen.

Die angeführten Beispiele kirchlichen Wirkens in der Gesellschaft zeigen, dass die Kirchen durchaus noch Einfluss- und Betätigungsmöglichkeiten besitzen, dass sie aber nur eine von vielen Kräften im heutigen gesellschaftlichen Pluralismus darstellen. Dabei hängt Wesentliches vom Geschick und vom Ansehen der handelnden Persönlichkeiten ab. Anders als die Interessenverbände können die Kirchen ihre Mitgliederzahlen nicht als Beweis ihrer Stärke ins Feld führen; diese werden zu sehr als Ergebnis eines traditionellen Automatismus und nicht als Ausdruck gesellschaftlichen Engagements gewertet. Der Einfluss kirchlicher Vertreter hängt auch mit der für die schweizerische Gesellschaft typischen Erscheinung der *Rollenkumulation* zusammen: das Gewicht einer Persönlichkeit wächst mit der Zahl verschiedenartiger gesellschaftlicher Funktionen (in Wirtschaft, Politik, Armee, Vereinswesen usw.), die sie ausübt.

c) Stellung und Bedeutung der Kirchen im Staat

Die historisch bedingte Ungleichartigkeit der Beziehungen zwischen den Kirchen und den verschiedenen Teilen und Bereichen der Gesellschaft spiegelt sich auch im Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Der unbestritten christliche Staat des Mittelalters und der früheren Neuzeit hat sich im 19. und 20. Jahrhundert weitgehend säkularisiert, und damit ist sein Verhältnis zur Kirche ein anderes geworden. Doch wie sich ein Teil der Bevölkerung noch heute eng mit Kirche und Christentum verbunden fühlt, so finden wir auch im Bund und in den Kantonen Nachwirkungen des einst ungebrochenen christlichen Staatsverständnisses.

Zu verweisen ist hier zunächst auf *religiöse Formeln* in Rechtsdokumenten und in der staatlichen Praxis, allen voran die Präambel der

Bundesverfassung mit dem Anruf «Gottes des Allmächtigen». Deren Bedeutung ist umstritten, auch unter Staatsrechtlern. Wohl wird keiner von ihnen unmittelbare Rechte und Pflichten aus ihr ableiten wollen, doch während die einen ihr jede rechtliche Bedeutung absprechen (JEAN-FRANÇOIS AUBERT, Bundesstaatsrecht der Schweiz, Bd. 1, Basel 1991, S. 120), sehen andere in ihr einen Hinweis auf die christliche Tradition, aus der das schweizerische Staatswesen erwachsen ist (F. FLEINER/Z. GIACOMETTI, Schweizerisches Bundesstaatsrecht, Zürich 1949, S. 34 f.), und wieder andere verstehen sie noch als Schranke gegen totalitäre, religionsfeindliche oder rassistische Tendenzen (so THOMAS FLEINER, Die rechtliche und staatsphilosophische Bedeutung der Präambel unserer Bundesverfassung, in: Reformatio, 25, 1976, S. 24 ff.) oder aber als Zielbestimmung für den Aufbau und das Handeln des Staates im Sinne der Anerkennung einer höheren Ordnung wie auch der Menschenwürde (so PETER SALADIN, Zur Herleitung der Präambel, ebd., S. 15 ff.). Im Expertenentwurf für eine neue Bundesverfassung von 1977 wurde die traditionelle Formel beibehalten; sie sollte Wertvorstellungen zum Ausdruck bringen, «deren Herkunft aus einem christlichen Verständnis von Staat und Gesellschaft erkennbar ist, die aber darüber hinaus heute als Gemeingut säkularisierter Humanität gelten können» (Expertenkommission für die Vorbereitung einer Totalrevision der Bundesverfassung, Bericht, Bern 1977, S. 19). Diese Erläuterung bezeugt ihrerseits das Nebeneinander von traditioneller religiöser Bindung und emanzipiertem Wertbewusstsein in unserer Zeit. (Vgl. auch unten, IV.2.a.)

Von christlicher Tradition geprägt ist auch die Formel, die nach einem Dekret der Bundesversammlung von 1848 für die Vereidigung der Mitglieder der obersten Bundesbehörden vorgesehen ist und diese «vor Gott, dem Allmächtigen» schwören lässt (SR 170.31); statt ihrer kann freilich seit 1874 ein nicht religiös bezogenes Gelübde gewählt werden. Nach wie vor verwendet aber der Bundesrat in seinen Kreisschreiben an die Kantonsregierungen einen rituellen Schlusssatz, in welchem er Adressaten wie Absender «in Gottes Machtschutz» empfiehlt.

In den Verfassungen einzelner Kantone, die eine stark überwiegend katholische Bevölkerung haben (Freiburg, Nidwalden, Obwalden, Uri, Wallis), finden sich die gleichen Eingangsworte wie in der Bundesverfassung. Neuere Kantonsverfassungen (Aargau, Basel-Land, Glarus, Jura, Solothurn) sprechen in ihren Einleitungen von

einer Verantwortung des sich konstituierenden Volkes vor Gott (vgl. auch unten, IV.2.b). Eine ausgesprochen konfessionelle Verankerung ihrer Verfassungen weisen noch die Kantone Wallis und Appenzell-Innerrhoden auf, indem sie die römisch-katholische Religion zur Religion des Staates oder des Volkes erklären, was sie allerdings nicht von der in der Bundesverfassung garantierten Glaubens- und Gewissensfreiheit entbindet. Einen auf Gott bezogenen Behörden- und Beamteneid kennen – mit unterschiedlichen Formulierungen – auch eine grössere Zahl von Kantonen; im Kanton Bern steht sein Wortlaut sogar in der Staatsverfassung. Aufgrund der Glaubens- und Gewissensfreiheit muss aber eine nichtreligiös geprägte Ersatzformel zugelassen werden.

Während solche religiösen Formeln kaum rechtliche Konsequenzen begründen können, anerkennen verschiedene gesetzliche Bestimmungen auf Bundes- oder Kantonsebene die *Geltung religiöser Orientierungen und Traditionen.* So findet man in der Mehrzahl der Kantone, auch in Bern, rechtliche Erlasse, die für den Schulunterricht eine religiöse, meist ausdrücklich christliche Ausrichtung verlangen (JOHANNES GEORG FUCHS, Aus der Praxis eines Kirchenjuristen in der Zeit ökumenischer Begegnung, Zürich 1979, S. 138 ff.; vgl. auch unten, IV.2.a). Bund und Kantone anerkennen sodann den Sonntag und eine Reihe kirchlicher Feiertage und schützen in gewissem Umfang mit gesetzlichen Vorschriften deren Ruhetagscharakter, der auf religiöse Gebote zurückgeht, heute allerdings eher sozialrechtlich begründet wird. Es gibt ferner einen eidgenössischen Bettag, der aber nur noch vereinzelt von behördlichen Aufrufen begleitet wird; Versuche, ihm durch ein Fahrverbot für private Motorfahrzeuge eine gesetzliche Sonderstellung zu verleihen, sind trotz umweltschützerischer Argumentation bisher gescheitert. Die in den erwähnten Erlassen enthaltene Zustimmung zu religiösen Orientierungen und Bräuchen, die jeweils an der verfassungsmässigen Glaubens- und Gewissensfreiheit ihre Grenze findet, illustriert erneut das geschichtlich gewordene Nebeneinander von christlicher Tradition und säkularisierten Wertvorstellungen in unserer Staatswirklichkeit.

Der Bund und die Kantone sind also heute weder auf die christliche Religion noch auf eine bestimmte Konfession verpflichtet. Sie räumen aber den Kirchen gewisse *Sonderrechte* ein. So anerkennen die meisten Kantone einzelne Kirchen als sogenannte Landeskirchen, wie unten, in IV.1.c und 2, näher ausgeführt wird. Acht Kantone unterhalten theologische Fakultäten einzelner Konfessionen – für die

römisch-katholischen besitzt die Kirche ein Mitsprache- und Genehmigungsrecht bei den Professorenwahlen –, und der Bund schliesst sie in seine Hochschulförderung ein. An den öffentlichen Schulen der meisten Kantone wird Unterricht in Religion oder Biblischer Geschichte erteilt; in mehreren Kantonen (Aargau, Appenzell-Ausserrhoden, Bern, Basel-Land, Freiburg, Glarus, Nidwalden, Schaffhausen, Zug, Zürich) geschieht dies ganz oder teilweise durch staatliche, an keine kirchlichen Institutionen gebundene Lehrer (Die rechtliche Stellung der Fächer Bibelunterricht und Religionsunterricht während den Volksschuljahren in den einzelnen Kantonen der Deutschschweiz, Luzern 1982, IKK [= Interdiözesane Katechetische Kommission]-Dokumentationen, 1). Eltern müssen freilich ihre Kinder von solchem Unterricht dispensieren lassen können. Die Kantone beauftragen ferner landeskirchliche Pfarrer mit der Seelsorge an Spitälern, Fürsorgeanstalten und Gefängnissen. Ihren Wirkungsraum haben die Kirchen sodann in der Armee, in die ein Feldpredigerdienst beider Hauptkonfessionen eingegliedert ist. Die Feldprediger werden durch militärische Beförderung eingesetzt, wobei die Kirchen das Vorschlagsrecht besitzen; eine grundsätzliche Zustimmung zur Landesverteidigung ist allerdings Voraussetzung für die Ausübung des Dienstes.

Solchen Sonderrechten, die ihrerseits auf historischen Ursachen beruhen, entspricht nun aber nur bedingt ein *Mitspracherecht* der Kirchen in der Gesetzgebung. Zwar werden die Landeskirchen in zahlreichen Fragen von den Staatsbehörden angehört; eine Garantie für solche Anhörungen gibt es jedoch nicht. Die «zuständigen Organisationen der Wirtschaft» sind – wie immer sie im einzelnen bestimmt werden mögen – aufgrund von Art. 32, Abs. 3 der Bundesverfassung an der Gesetzgebung zu beteiligen. Die Richtlinien des Bundesrates über das Vorverfahren der Gesetzgebung nennen ausdrücklich auch Kantone und Parteien als mitwirkungsberechtigt. Die Einbeziehung der Kirchen ist aber in keinem Bundeserlass verankert; es besteht nur eine Praxis, ihre gesamtschweizerischen Dachverbände zu befragen, wenn Vorlagen sie «direkt berühren oder sonstwie einen erheblichen sozialethischen oder sozialpolitischen Gehalt aufweisen» (PETER SALADIN, Die Beteiligung der Kirchen an politischen Entscheidungsprozessen, in: Festschrift für Kurt Eichenberger, Basel 1982, S. 462 f.). Immerhin ist festzustellen, dass solche Einbeziehung auf Bundesebene in den letzten beiden Jahrzehnten wesentlich häufiger geworden ist, wozu kirchliche Initiative massgeblich

beigetragen hat (siehe unten I.4.d). An Vernehmlassungen zu eidgenössischen Rechtserlassen können sich im übrigen nicht nur gesamtschweizerische kirchliche Organe beteiligen, sondern auch kantonale (Ev.-ref. Kirche Bern, Jahresberichte).

Auf dem Gebiet der kantonalen Rechtssetzung werden die Kirchen vor allem in Angelegenheiten konsultiert, die ihre eigene Stellung und Funktion betreffen. Im Kanton Bern haben die Landeskirchen in dieser Hinsicht ein verfassungsmässiges Vorberatungs- und Antragsrecht; ihre Beziehungen zur kantonalen Kirchendirektion sind überhaupt sehr rege. Dies gilt infolge ihrer relativen Mitgliederstärke und ihrer grösseren Selbständigkeit gegenüber interkantonalen Organen vor allem für die evangelisch-reformierte. Vorhaben anderer bernischer Verwaltungsdirektionen werden den Landeskirchen nur auswahlweise zur Stellungnahme vorgelegt. Aus den letzten Jahren sind zu nennen: die Totalrevision der Staatsverfassung, die Gesetze über die Volksschulen, den Datenschutz und die Gesamtverteidigung, die Revisionen des Gesetzes über den fürsorgerischen Freiheitsentzug, des Spitalgesetzes, des Steuergesetzes und des Gemeindegesetzes sowie das Versicherungskassendekret und die Beamtenverordnung, alles Materien, welche die Kirchen entweder als Organisationen oder aber in zentralen ethischen Belangen betreffen (Ev.-ref. Kirche Bern, Jahresberichte). Bei solchen Vernehmlassungen arbeiten die drei bernischen Landeskirchen oft zusammen.

Wenn die Kirchen sich an politischen Entscheidungsprozessen beteiligen, stellt sich die Frage nach der Legitimation ihrer Organe. Von der Tatsache ausgehend, dass über 90 % der schweizerischen Bevölkerung einer christlichen Kirche angehören, wird oft auf das Auseinanderklaffen von kirchlichen Stellungnahmen und Abstimmungsentscheiden hingewiesen und daraus der Schluss gezogen, die kirchlichen Repräsentanten seien nicht demokratisch legitimiert. Von kirchlicher Seite wird demgegenüber betont, dass kirchliches Handeln nicht in erster Linie durch die Mehrheit der Mitglieder legitimiert werde, sondern durch die Übereinstimmung mit dem kirchlichen Auftrag (FELIX HAFNER, Die Beteiligung der Kirchen an der politischen Gestaltung des pluralistischen Gemeinwesens, Basel 1985, S. 58 ff.; vgl. auch unten, III, Anhang). Die römisch-katholische Kirche geht grundsätzlich von einer durch Amt und Hierarchie gewährleisteten Legitimität aus und lässt Stellungnahmen von Mehrheiten nur als eine Art Diskussionsbeiträge zu, die von den zuständigen Organen zu bewerten und zu beurteilen sind. Die reformierten Kirchen sind in der Schweiz de-

mokratisch organisiert, wobei allerdings die relativ geringe Beteiligung des Kirchenvolkes an den Wahlen und Abstimmungen den Grad einer quantitativen Repräsentativität verringert; zugleich wird aber auch von reformierten Kirchenvertretern einer theologisch-inhaltlichen Legitimation mehr Gewicht beigemessen als einer demokratisch-formalen (SALADIN, Beteiligung, S. 474 ff.). Ein Blick auf die Strukturen anderer gesellschaftlicher Kräfte zeigt übrigens, dass von inhaltlichen Zielsetzungen geprägte Organisationen allgemein dazu neigen, Entscheidungen unter Wahrung gewisser demokratischer Formen in die Führung zu verlagern; wenn solche Organisationen ihren Mitgliedern einen greifbaren Nutzen zu bieten vermögen, sind diese an demokratischen Mechanismen meist auch weniger interessiert. Das Mitspracherecht gesellschaftlicher Organisationen in der Gesetzgebung, das auch schon als «korporative Repräsentation» charakterisiert worden ist (LEONHARD NEIDHART, Repräsentationsformen in der direkten Demokratie, in: Festschrift für Erich Gruner, Bern 1975, S. 314 ff.), folgt ohnehin nicht den quantitativen Prinzipien, die bei Volkswahlen und -abstimmungen gelten. Das vorparlamentarische Verfahren, in welchem solche Mitsprache stattfindet, bildet für Regierung und Verwaltung ein Instrument zur Abschätzung und Reduktion der Oppositionskräfte, die ihre gesetzgeberischen Vorhaben unter Benützung des Referendums oder anderer politischer Druckmittel durchkreuzen könnten. Wenn die Stimme der Kirchen dabei nicht stärker ins Gewicht fällt, so zeigt dies, dass ihr Oppositionspotential nicht höher gewertet wird.

Kirchliche Mitsprache in politischen Fragen erfolgt nun freilich nicht nur im institutionellen Rahmen des Vernehmlassungsverfahrens. Wie in I.4 und namentlich in II zu zeigen sein wird, hat dieses Mitreden eine lange Geschichte. In diesem Überblick über die öffentliche Bedeutung der Kirchen sei noch insbesondere festgestellt, dass nicht allein die offiziellen kirchlichen Organe aus theologischen, namentlich ethischen Überlegungen zu politischen Themen Stellung nehmen, sondern auch einzelne Personen oder Gruppen. Über deren Legitimiation, im Namen oder im Sinne der Kirche bzw. des Evangeliums zu reden, gibt es gleichfalls unterschiedliche Auffassungen, nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb der einzelnen Konfessionen (vgl. unten, III, Anhang, b und c). In einer Zeit, da traditionelle Strukturen – im Staat wie in den Kirchen – mehr und mehr in Frage gestellt werden, ist die Zunahme solcher Einzel- und Gruppenstimmen nicht verwunderlich. Soziologisch betrachtet, entspricht die Viel-

falt und Gegensätzlichkeit politischer Stellungnahmen, die sich auf den christlichen Glauben, die Bibel oder die Kirche stützen, dem gesellschaftlichen Pluralismus, wie er allgemein unsere Situation kennzeichnet.

Der Einfluss gesellschaftlicher Gruppen auf politische Entscheidungen vollzieht sich heute vielfach über die direkten Mitwirkungsmöglichkeiten, welche die grossen Interessenorganisationen besitzen. Nach demokratischer Tradition sind es aber auch immer noch die *Parteien,* denen die Vermittlung politischer Anliegen zwischen den gesellschaftlichen Kräften und dem Staat obliegt. Wie stehen nun die Kirchen zu diesen klassischen Trägern des politischen Lebens in der Demokratie? Der römisch-katholischen Kirche standen für eine entsprechende Einflussvermittlung früher die (katholisch-)konservativen und christlichsozialen Parteien zur Verfügung, allerdings nicht so, dass kirchliche Stellen in diesen unmittelbar vertreten gewesen wären, sondern dadurch, dass der römisch-katholischen Kirche und der sogenannten katholischen Weltanschauung verbundene Personen und Organisationen ihre Träger waren. Mit der Wandlung dieser Parteien zu einer Christlichdemokratischen Volkspartei hat aber eine Entkonfessionalisierung und Säkularisierung stattgefunden. Wohl meint die CVP mit der «christlichen Soziallehre», zu der sich ihr Programm bekennt, praktisch diejenige der römisch-katholischen Kirche. Sie strebt aber eine Öffnung zur nichtkatholischen Bevölkerung an und versteht sich nicht mehr als Vertreterin eines politischen Katholizismus; sie postuliert auch nicht mehr einen «christlichen Staat». Die Evangelische Volkspartei bildet eine Art Parallelerscheinung zur CVP auf reformierter Seite. Auch sie versteht sich nicht als Partei einer Kirche; ohnehin stützt sie sich auf eine Mitgliedschaft, die nur zum Teil in der reformierten Landeskirche, zum andern Teil dagegen in den evangelischen Freikirchen verankert ist. Wenn sich die CVP auf die katholische Soziallehre beruft, so die EVP auf die Bibel; doch sie sucht in einer solchen Grundlage sowenig wie die CVP konkrete Anweisungen für die Politik. Der Einfluss der EVP ist allerdings nirgends mit dem zu vergleichen, den die CVP in mehrheitlich katholischen Kantonen auszuüben vermag; dazu sind ihre Wählerzahlen zu klein. Im Kanton Bern haben beide Parteien nur eine geringe Bedeutung. Zu erwähnen ist ausserdem die Eidgenössisch-Demokratische Union, die in einzelnen mehrheitlich reformierten Kantonen, insbesondere Bern, eine gewisse Anhängerschaft besitzt und sich ihrerseits nach biblischen Grundsätzen orientiert.

Eine ausdrückliche Ausrichtung auf das Christentum findet sich auch in programmatischen Dokumenten der Schweizerischen Volkspartei. Von einer konfessionellen Prägung oder gar von Beziehungen zu den Kirchen ist dabei freilich nicht die Rede. Da die SVP hauptsächlich in reformierten Gegenden beheimatet ist, ergibt sich die Nähe zum Protestantismus. So haben in der bernischen SVP wiederholt reformierte Pfarrer und Theologen verschiedener kirchlicher Richtungen repräsentative Funktionen ausgeübt. Die Vorläuferin der Partei, die bernische BGB, hat sich auch wirksam für eine staatliche Förderung der evangelischen Lehrerseminare eingesetzt. Dem religiösen Bezug kommt aber in der SVP geringeres Gewicht zu als in der CVP und in der EVP. Ein ähnliches Verhältnis zum Christentum, wie es die SVP aufweist, ist für die Liberale Partei festzustellen, die ihrerseits nur in traditionell reformierten Kantonen verankert ist. Die übrigen Parteien halten zu Kirche und Religion eine grössere Distanz (Die schweizerischen politischen Parteien und das Christentum, in: Reformatio, 25, 1976, S. 518–571).

Zum Schluss dieses Überblicks über die gesellschaftliche Bedeutung der Kirchen mag die Frage interessieren, wie stark denn das *Verlangen nach einem öffentlichen kirchlichen Engagement in der Bevölkerung* sei. Die bereits erwähnte Vox-Analyse von 1980 hat dies dadurch festzustellen versucht, dass sie die Befragten zu zwei Paaren von gegensätzlichen Aussagen Stellung nehmen liess. Auch das Ergebnis dieser Erhebung erscheint nicht eindeutig:

Öffentliches Engagement der Kirche
(Vox 1980, in %)

Aussagen	Zustimmung
1. Die Kirche soll bei politischen Fragen Zurückhaltung üben und sich weitgehend auf das Seelenleben des Menschen beschränken	61
Die Kirche muss sich auch mit heiklen politischen Fragen auseinandersetzen, sonst vernachlässigt sie ihren Auftrag	38
2. Die Kirche muss mithelfen, Bewährtes zu verteidigen und die Tradition zu hüten	35
Die Kirche muss vorwärts schauen und mithelfen, das Bestehende in Frage zu stellen	62

In bezug auf ein eigentlich politisches Engagement sprach sich also eine Dreifünftelmehrheit für Zurückhaltung (allerdings nicht für Abstinenz) aus. Der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung gegenüber möchte aber eine ebenso starke Mehrheit die Kirche auf der Seite der Veränderung sehen.

Eine ähnliche Überschneidung der Blickrichtungen zeigen die Ergebnisse der Untersuchung im Rahmen des NFP 21. Auf die Frage, was geschähe, wenn es die Kirchen nicht mehr gäbe, stimmten mehr als zwei Drittel der Meinung zu, dass sich die Leiden der Einsamen wie auch die Verlassenheit der Randexistenzen vergrössern und ein Verlust des Lebenssinns verbreiten würde; mehr als die Hälfte aber unterstützten auch Aussagen, dass mit einem Rückgang der Entwicklungshilfe und einer Verschärfung der sozialen Spannungen zu rechnen wäre. Den Kirchen wird also sowohl ein Einfluss – und damit anscheinend auch eine Aufgabe – gegenüber dem seelischen Wohl der Individuen wie gegenüber politisch-gesellschaftlichen Herausforderungen zuerkannt (CAMPICHE, Pluralité, S. 14 f.).

Formelle kirchliche Zugehörigkeit der grossen Mehrheit der Bevölkerung, Beschränkung einer engeren Beziehung zur Kirche auf eine starke Minderheit, vielfältige, weitgehend partnerschaftliche Aktivität kirchlicher Organisationen und Vertreter in der Gesellschaft und ein an gewissen christlichen Traditionen festhaltender Staat, der den Kirchen eher Sonderrechte als Mitsprache gewährt – so kann man wohl die Stellung und Geltung der Kirchen in der heutigen Schweiz umreissen. Die Formel ist vielschichtig; sie soll das Spannungsverhältnis zum Ausdruck bringen, das sich zwischen fortwirkendem christlich-religiösem Leben und von diesem zunehmend emanzipierten, teils eher rational, teils eher ganzheitlich orientierten Vorstellungen und Verhaltensweisen herausgebildet hat.

4. Die Entwicklung der kirchlichen Beteiligung an der schweizerischen Politik seit der letzten Jahrhundertwende

Kirchliche Äusserungen zu Staat und Politik hat es seit der Frühzeit des Christentums gegeben, aber je nach der geschichtlichen Situation in unterschiedlicher Weise. Für die bernische Geschichte von der Reformation bis in die Mitte dieses Jahrhunderts wird dies in einem anderen Teil unseres Berichts besonders aufgezeigt (vgl. unten II). Zum Verständnis der kirchlichen Beteiligung an heutigen politischen

Fragen bedarf es aber auch eines zeitgeschichtlichen Überblicks, der die nationale und internationale Entwicklung im Verhältnis zwischen Kirchen und Politik seit der letzten Jahrhundertwende erkennbar macht.

Noch während der zwei ersten Drittel unseres Jahrhunderts waren die Voraussetzungen für den Umgang mit politischen Fragen in den beiden Hauptkonfessionen der Schweiz sehr verschieden. Deshalb wird hier zunächst die für den Kanton Bern bedeutsamere Entwicklung im Protestantismus bis in die 60er Jahre verfolgt, dann kurz diejenige im römischen Katholizismus skizziert und anschliessend versucht, wesentliche Veränderungen im Lauf der zwei bis drei letzten Jahrzehnte zu charakterisieren.

a) Die reformierten Kirchen bis zu den 60er Jahren

Die schweizerische Gesellschaft befand sich am Ende des 19. Jahrhunderts in einem starken Wandel. Vor allem in den reformierten Landesteilen veränderte das Wachstum von Industrie und Dienstleistungen die Lebensverhältnisse. Der an liberalen Leitbildern orientierte Staat begünstigte diese Entwicklung, indem er das Unternehmertum weitgehend frei schalten liess und sich auf den Ausbau des Bildungswesens und die Übernahme von Infrastrukturaufgaben (Verstaatlichung der Eisenbahnen) konzentrierte; in der Sozialpolitik hielt er sich zurück. In den reformierten Kirchen, wo Pfarrerschaft und Gemeindemitglieder in verschiedene theologische und weltanschauliche Richtungen gespalten waren, beurteilte man den Wandlungsprozess gegensätzlich. Die Orthodoxen oder «Positiven», die an den alten Bekenntnissen festhielten, verfolgten namentlich die Veränderung der Wertvorstellungen und Verhaltensweisen mit Sorge und versuchten traditionelle Einflussbereiche der Kirche wie die Schule dem liberalen Staat und dem säkularisierten Zeitgeist möglichst zu entziehen. Da ihr Gesellschaftsbild noch stark ständisch ausgerichtet war, begegneten sie den neuen sozialen Problemen mehr karitativ als durch Befürwortung von politischen Reformen; auch neigten sie unter dem Einfluss des deutschen Luthertums oft zur neulutherisch verengten Lehre von den zwei Reichen, nach der sich der einzelne Christ nicht um das öffentliche, sondern um sein privates Leben kümmern soll. Die Liberalen oder «Reformer», die für Glaubensfreiheit auch innerhalb der Kirche eintraten, bejahten demgegenüber die vom Liberalismus geprägte Staatsordnung und die vom

Fortschrittsglauben getragene Gesellschaftsentwicklung. Dies hinderte manche von ihnen allerdings nicht daran, die politische Freiheit auch gegen bestehende gesellschaftliche Verhältnisse in Anspruch zu nehmen und sich für sozialpolitische Massnahmen einzusetzen. Die religiöse Begründung für solches Engagement beruhte im wesentlichen auf humanitären Prinzipien, wie sie auch von Sozialisten vertreten wurden (MARKUS MATTMÜLLER, Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus, Bd. 1, Basel 1957, S. 29 ff.; ANDREAS LINDT, Leonhard Ragaz, Zollikon 1957, S. 217 ff.).

Das Verhältnis der reformierten Kirchen zur Politik veränderte sich im Laufe unseres Jahrhunderts unter dem Eindruck weltweiter gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen. Von Bedeutung waren zunächst die zunehmende *Polarisierung zwischen Bürgertum und sozialistischer Arbeiterschaft* sowie der *Erste Weltkrieg.* In vielen Ländern fühlten sich kirchliche Kreise sowohl durch die klassenkämpferische Auseinandersetzung zwischen den beiden Hauptschichten der industrialisierten Gesellschaft betroffen, die am Ende des Krieges zu revolutionären Umbrüchen und in der Schweiz zur Kraftprobe des Landesstreiks führte, als auch durch den Krieg selber, der die Gefahren einer nationalistischen oder imperialistischen Machtpolitik aufzeigte und den seit der Aufklärung verbreiteten Fortschrittsglauben erschütterte. Sie sahen sich einerseits gesellschaftspolitisch herausgefordert durch die soziale Notlage der Arbeiter und zugleich durch die Werbekraft eines vorwiegend kirchenfeindlichen Sozialismus, anderseits weltpolitisch durch die Notwendigkeit, die zwischenstaatlichen Beziehungen auf eine neue Grundlage zu stellen.

Die Entwicklung eines sozialethischen, d. h. auf die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse ausgerichteten Verantwortungsbewusstseins erhielt vorerst einen nachhaltigen Anstoss durch die *Religiös-soziale Bewegung* mit ihren Führern Hermann Kutter und insbesondere Leonhard Ragaz. Wenn politisch engagierte Vertreter der liberalen Richtung eine allmähliche Humanisierung der Gesellschaft erwartet und eine solche bisweilen mit dem von der Bibel verheissenen Reich Gottes gleichgesetzt hatten, so war für Ragaz das Kommen dieses Reiches ein von Gott selbst gewirkter dynamischer Prozess, der in den Bewegungen und Kämpfen der Geschichte zum Ausdruck kam. Ragaz sah im zeitgenössischen Sozialismus und Pazifismus Manifestationen dieses Prozesses, an denen sich der Christ zu beteiligen, die er religiös zu durchdringen und nicht wegen ihrer

Kirchenferne zu verurteilen hatte. Ragaz dachte allerdings nur in seinen Anfängen daran, dass christliches Engagement in der Politik von der Kirche getragen werden könnte. Er entfremdete sich mit der Zeit der Kirche, da ihm deren institutionalisierte Gestalt für die Dynamik des Gottesreiches hinderlich erschien (MATTMÜLLER, Ragaz, Bde. 1 und 2, Basel 1957/1968, sowie LINDT, Ragaz).

Die Religiös-Sozialen wirkten als Aussenseiter auf den schweizerischen Protestantismus, indem sie ihn ernsthafter für die Anliegen der sozialen Gerechtigkeit und der Erhaltung des Weltfriedens sensibilisierten und damit indirekt auf die Bedeutung politischen Handelns auch für die Kirche hinwiesen. Dieser Anstoss wurde in den 20er Jahren durch den Aufbruch der *Ökumenischen Bewegung* verstärkt. Schon vor dem Ersten Weltkrieg war es zu interkonfessionellen und internationalen Gesprächen gekommen, für die einerseits das Ärgernis der im Glauben gespaltenen Christenheit, anderseits die Dringlichkeit der sozialen Frage und die Gefährdung des Weltfriedens die Hauptmotive bildeten. Die beiden Motivationsrichtungen, die dogmatische und die ethische, wurden zunächst von zwei verschiedenen Bewegungen verfolgt. Die zweite, die «Bewegung für praktisches Christentum», fand 1925 an einer Weltkonferenz in Stockholm, zu der Kirchen verschiedenster Konfession (mit Ausnahme der römisch-katholischen) ihre Delegierten entsandten, weithin sichtbaren Ausdruck. Die Botschaft dieser Konferenz anerkannte als Pflicht der Kirche, das Evangelium «auf allen Gebieten des menschlichen Lebens zu der entscheidenden Macht zu machen – im industriellen, sozialen, politischen und internationalen Leben». Aus der Konferenz ging 1928 die Errichtung eines Internationalen Sozialwissenschaftlichen Instituts in Genf hervor, das die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse und Probleme unter dem Gesichtspunkt der christlichen Ethik untersuchen sollte und vom schweizerischen protestantischen Theologen Adolf Keller geleitet wurde (RUTH ROUSE/STEPHEN CHARLES NEILL, Hg., Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948, Teil 2, 2. Aufl., Göttingen 1973, insbes. Kap. 11: NILS KARLSTRÖM, Die Bewegungen für Internationale Freundschaftsarbeit und Praktisches Christentum, 1910–1925, und Kap. 12: NILS EHRENSTRÖM, Die Bewegungen für Internationale Freundschaftsarbeit und Praktisches Christentum, 1925–1948).

An dieser Entwicklung nahm man in den schweizerischen reformierten Kirchen Anteil. 1920 war deren lockere Verbindung im Rahmen der Schweizerischen Evangelischen Kirchenkonferenz durch

Gründung eines Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK) verstärkt worden, gerade auch im Hinblick auf ökumenische Aktivitäten. 1932 bildete der SEK eine Soziale Kommission, in welcher eine Zeitlang Theologen und Ökonomen zusammenwirkten. Bereits 1925 hatte die Schweizerische reformierte Predigergesellschaft (heute: Schweizerischer Reformierter Pfarrverein) eine Soziale Studienkommission eingesetzt. Beide Gremien beschäftigten sich mit sozialpolitischen Fragen (ARNOLD MOBBS, Die evangelischen Kirchen der Schweiz im Zeitalter der Ökumene und der zwischenkirchlichen Hilfe, Bern 1970, S. 22 ff.; HANS-BALZ PETER, Öffentlichkeitsverantwortung der Kirche heute und in der Vergangenheit, in: Festschrift für Felix Tschudi, Bern 1987, S. 12 f.).

Im mittleren Drittel unseres Jahrhunderts wurde die Entwicklung des sozialethischen Bewusstseins in der Ökumenischen Bewegung stark von der Auseinandersetzung mit dem *totalitären Staat* und vom *Zweiten Weltkrieg* geprägt. Im sowjetischen Kommunismus und im deutschen Nationalsozialismus begegnete die Kirche einem Anspruch des Staates auf die Totalität des Lebens, wie er für die Geschichte des christlichen Abendlandes neuartig war. Für die europäischen Kirchen und damit auch für die schweizerischen Reformierten wurden vor allem Erfahrungen aus dem Kirchenkampf in Deutschland bedeutsam. Zum einen wurde hier erkennbar – und zwar auch für Kreise, die in der lutherischen Tradition standen –, dass es Situationen geben kann, in denen die Kirche politisch wirkt, ob sie will oder nicht. Zum andern kam die deutsche Bekennende Kirche zu ihrer Haltung nicht aus rationalen Überlegungen, wie der ethische Gehalt der Bibel auf die Gestaltung der Gesellschaft anzuwenden sei, sondern aus der Glaubenserkenntnis, dass die Kirche dem totalen Staat gegenüber den ebenso totalen Herrschaftsanspruch Gottes auf das ganze Leben zu vertreten habe (ROBERT LEUENBERGER, Problemlose Kirche?, Zürich 1977, S. 99, sowie RUH, Auftrag, S. 16ff.).

Die Unmenschlichkeit der totalitären Systeme und die mit ihr verflochtenen Leiden und Zerstörungen des neuen Weltkriegs widerlegten den Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts radikaler als der erste. Hatte man noch in den 20er Jahren trotz dem Erlebnis der Kriegskatastrophe vielfach an eine erneute politische und soziale Humanisierung der Welt geglaubt, welche die Kirche im Sinne einer Arbeit am Reich Gottes begleiten könnte, so wurde nunmehr ein schärferer Gegensatz zwischen Gottesreich und Welt empfunden. Der Glaube an das in der Bibel verheissene Reich war

nicht mehr Fortschrittserwartung, sondern der Glaube, dass die Macht des Bösen trotz ihrem Fortwirken gebrochen sei und am Ende der Geschichte Gottes Sieg stehe. Auf diesen habe die Kirche hinzuweisen, indem sie durch ihren Einsatz für alle Bedrängten sichtbare Zeichen aufrichte, auch in Wirtschaft und Politik. In einer solchen jedem Geschichtsoptimismus fernen Sicht der Dinge kam der Einfluss der sogenannten *dialektischen Theologie* zum Ausdruck, die in der Zwischenkriegszeit namentlich von den Schweizern Karl Barth und Emil Brunner entwickelt worden war und die den Gegensatz zwischen Gott und Mensch sowie die Abhängigkeit alles menschlichen Wirkens von Gottes Gnade aufs schärfste betonte, damit aber der Kirche ihren Auftrag zu politischer Stellungnahme gerade nicht absprach. In der Zeit vor und nach dem Zweiten Weltkrieg überwand nun die Ökumenische Bewegung auch ihre Trennung in einen dogmatischen und einen ethischen Zweig. 1948 konstituierte sie sich in Amsterdam als umfassende Organisation der nicht-römisch-katholischen Kirchen mit dem Hauptsitz im schweizerischen Genf. Dadurch erhielt sie eine Struktur, mit deren Hilfe eine Intensivierung ihres sozialethischen Wirkens möglich wurde (Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Bd. 5: Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Tübingen 1948; ferner ROUSE/NEILL, Geschichte, insbes. Kap. 16: WILLEM ADOLF VISSER 'T HOOFT, Die Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen).

Diese Entwicklung fand auch im schweizerischen Protestantismus ihren Niederschlag. So wurde die Soziale Kommission des SEK, deren Tätigkeit während des Zweiten Weltkrieges versiegt war, neu belebt. Sie brachte nach dem Krieg zwei grundsätzliche Schriften über die soziale Botschaft der Kirche heraus, die theologisch auf der Linie Karl Barths und der ökumenischen Konferenz von Amsterdam lagen. Sie beanspruchten für die Kirche nicht die Aufstellung eines sozial- oder wirtschaftspolitischen Programms, nahmen aber zu einer Reihe von wesentlichen Fragen Stellung, wobei eine Neugestaltung der Wirtschaft im Sinne einer Verbindung von Markt und Sozialrechten postuliert wurde (SEK, Die soziale Botschaft der Kirche, erschienen 1945; SEK, Die soziale Botschaft der Kirche in der Wirtschaft, erschienen 1950). Die Kommission stiess jedoch mit ihren Arbeiten auf Kritik – man machte geltend, diese liefen Gefahr, entweder nicht von allen Kommissionsmitgliedern getragen oder aber unverbindlich zu werden – und wurde 1950 durch einen blossen Vorstandsausschuss

ersetzt (MOBBS, Kirchen, S. 67; SEK, Jahresberichte 1948/49 und 1949/50; ferner PETER, Öffentlichkeitsverantwortung, S. 13 f.).

Zu einzelnen politischen Fragen hatte der SEK schon seit seiner Gründung Stellung genommen, wobei sozial- und friedenspolitische Postulate im Vordergrund standen: so die Einführung einer Alters- und Hinterbliebenenversicherung (1920), die Kontrolle der privaten Rüstungsproduktion und -ausfuhr (1932) oder die Ablehnung eines Obligatoriums für den militärischen Vorunterricht (1937). Während des Krieges hatte sich sein Vorstand gegen die Zurückweisung von Flüchtlingen eingesetzt. Nach Kriegsende wurden diese beiden Stossrichtungen weiterverfolgt. 1947 sprach sich die Abgeordnetenversammlung fast einstimmig für die Einführung eines Zivildienstes für Dienstverweigerer aus Gewissensgründen aus. Anfangs der 60er Jahre wurde dieses Postulat durch ein vom Vorstand in Auftrag gegebenes Gutachten zweier Berner Staatsrechtslehrer, Hans Huber und Richard Bäumlin, zu untermauern versucht; dieses legte dar, dass der Wehrpflichtartikel 18 der Bundesverfassung eine Ausnahmegesetzgebung zugunsten von Gewissensverweigerern nicht ausschliesse (Bundesverfassung und Militärdienstverweigerung, Zürich 1964, S. 11 ff.). Wiederholt äusserte sich der Vorstand auch zu Kriegsmaterialexporten, vor allem gegen Lieferungen in Kriegs- und Spannungsgebiete. In der Frage einer Atombewaffnung der schweizerischen Armee, die durch eine 1958 lancierte und 1962 in der Volksabstimmung verworfene Initiative verboten werden sollte, gingen jedoch die Auffassungen in den Organen des SEK auseinander, so dass es zu keiner offiziellen Stellungnahme kam. Auf sozialpolitischem Gebiet setzte sich der SEK zunächst für die Einführung der AHV und später für bestimmte Postulate zur Arbeitsgesetzgebung (namentlich für die Beschränkung der Sonntagsarbeit) ein. Ausserdem äusserte er sich – wie schon in der Zwischenkriegszeit – zu Fragen der öffentlichen Moral. So befürwortete er Massnahmen zur Beschränkung des Alkoholkonsums, für Interventionen der Schweiz gegen die Eröffnung von Spielkasinos jenseits der Landesgrenze, gegen die Zulassung des Boulespiels an der Expo 1964, für eine strengere Kontrolle des Lotteriewesens, für Massnahmen gegen die Verbreitung der sogenannten Schund- und Schmutzliteratur sowie gegen die Durchführung von Autorennen (MOBBS, Kirchen, S. 13, 35 ff., 53 f., 66 ff., 74, 80 ff.; ferner SEK, Jahresberichte 1945/46, 1946/47, 1949/50, 1952–1955, 1957, 1960, 1963 und 1964).

Bereits 1952 zeigte sich der Vorstand des SEK bestrebt, einen regelmässigeren Einfluss auf die Bundesgesetzgebung zu gewinnen, und bat den Bundesrat, ihm alle Gesetzesentwürfe zur Kenntnisnahme zuzustellen. Dieser lehnte ab und verwies den SEK auf die Möglichkeit, ihn interessierende Vorlagen einzuverlangen (SEK, Jahresbericht 1952, S. 11). Eine intensivere Beteiligung des SEK am sich mehr und mehr entwickelnden vorparlamentarischen Gesetzgebungsverfahren war also im Bundeshaus noch nicht erwünscht. Dafür erreichten in der Folge einige andere kirchliche Gremien oder Organisationen, die mit dem SEK verbunden waren, eine Mitwirkungsmöglichkeit in bestimmten Fällen. So wurde die Protestantische Filmkommission in die Vorberatung des Filmartikels 27[ter] BV und des zugehörigen Ausführungsgesetzes einbezogen. Auch der Evangelische Frauenbund wurde von den Bundesbehörden in zunehmendem Masse zu Stellungnahmen aufgefordert (SEK, Jahresberichte 1955, 1960, 1961 und 1964).

Ausdruck eines durch den Zweiten Weltkrieg intensivierten sozialethischen Verantwortungsbewusstseins war auch die Verstärkung kirchlicher Hilfstätigkeit im Ausland. 1945 gründete der SEK das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz (HEKS), das sich in seinen Anfängen vor allem mit der Unterstützung von Kirchen in kriegsgeschädigten Ländern und mit Flüchtlingshilfe befasste. Eigentlich politische Impulse gingen von ihm erst später aus (MOBBS, Kirchen, S. 60 ff.).

b) Die römisch-katholische Kirche vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Im Vergleich zum Protestantismus, dessen sozialethische Vorstellungen uneinheitlich waren und sich in wellenartigen Bewegungen wandelten, weist die römisch-katholische Kirche in der Schweiz bis zu den 60er Jahren geschlossenere und kontinuierlichere Verhältnisse auf. Die vom Papsttum geleitete hierarchische Weltorganisation hatte im 19. Jahrhundert eine entschiedene Abwehrhaltung gegenüber der weltanschaulichen und gesellschaftlichen Entwicklung der abendländischen Zivilisation eingenommen und sich gegen Säkularisierung, Liberalismus und Sozialismus mit ihrem prägenden Einfluss auf Staatsordnung und Politik gewandt. Gegen Ende des Jahrhunderts anerkannte dann Papst Leo XIII. grundsätzlich die volle Zuständigkeit des Staates in den rein weltlichen Belangen, bean-

spruchte aber für die Kirche weiterhin ein verbindliches Urteil in gesellschaftlichen Wertfragen, da er diese dem geistlichen Bereich zurechnete. So begründete er angesichts der Dringlichkeit der Arbeiterfrage eine moderne katholische Soziallehre, die über bloss moralische Prinzipien hinausging und gesellschaftliche wie politische Strukturreformen ins Auge fasste; an der Vorbereitung der massgebenden Enzyklika «Rerum novarum» von 1891 wirkten übrigens schweizerische Theologen und Sozialpolitiker wesentlich mit. Die Enzyklika befasste sich zwar nicht mit der Regelung von Einzelfragen; sie anerkannte aber das Recht der Arbeitnehmer auf Vereinigung sowie auf Selbsthilfe im Rahmen der Rechtsordnung. Leo XIII. bestand darauf, dass eine Lösung der sozialen Probleme ohne Mitwirkung der Kirche nicht gefunden werden könne (FRANZ FURGER, Kontinuität mit verlagerten Schwerpunkten. Entwicklungen in der katholischen Soziallehre und ihrer Wirtschaftsethik im Spiegel der päpstlichen Sozialenzykliken, in: Festgabe für Arthur Rich, Zürich 1980, S. 75 ff.; FRANZ FURGER/CORNELIA STROBEL, Menschenrechte und katholische Soziallehre, Freiburg/Schweiz 1985, S. 52 ff.; HAFNER, Beteiligung, S. 4 ff.; WERNER HEIERLE, Kirchliche Stellungnahmen zu politischen und sozialen Fragen, Bern 1975, S. 17 ff.).

Die kirchliche Soziallehre war auch für den schweizerischen Katholizismus massgebend. In dessen Verhältnis zur Politik lässt sich eine gewisse Verteilung der Rollen feststellen. Die offiziellen kirchlichen Organe (die sogenannte Amtskirche) äusserten sich zu politischen Fragen eher allgemein und abstrakt. Da sie einer Erhaltung der traditionellen Gesellschaftsstruktur zuneigten, betonten sie mehr die Pflicht zur Achtung vor den bestehenden Ordnungen als die Möglichkeit, diese zu verändern. Die konkreten politischen Auseinandersetzungen überliessen sie weltlichen Institutionen und Organisationen: den Behörden der katholischen Kantone und Gemeinden sowie den der Kirche nahestehenden Parteien, Vereinen und Presseorganen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Sammlung der katholischen Bevölkerung entstanden waren und nach der Jahrhundertwende in gesamtschweizerischen Dachverbänden zusammengefasst wurden. Demonstrativen Ausdruck fand solche Sammlung an den schweizerischen Katholikentagen. An der Gründung und geistigen Betreuung dieser Organisationen – dazu gehörten auch die christlichen Gewerkschaften – waren und blieben die Bischöfe und weitere Vertreter des Klerus jedoch beteiligt. Die Kirche bildete mit ihrer starken und zugleich vielfältigen Struktur eine Art

Klammer um die verschiedenen Tendenzen innerhalb der katholischen Subgesellschaft.

Die Rollenverteilung und gleichzeitige Verklammerung und Verzahnung zwischen Amtskirche und weltlichen katholischen Organisationen erleichterte es dem schweizerischen Katholizismus, bis in die Mitte unseres Jahrhunderts eine relativ starke Geschlossenheit zu wahren. Zwar gab es in den katholischen Parteien und Verbänden unterschiedliche politische Ausrichtungen, je nach der sozialen Zugehörigkeit ihrer Mitglieder und je nach ihrer Situierung in den konfessionell noch recht einheitlichen «Stammlanden» oder in den stärker säkularisierten Misch- und Diasporagebieten. Wenn es aber um grundlegende soziale und politische Wertvorstellungen, um Fragen der «katholischen Weltanschauung» ging, bildeten die der Kirche verbundenen Katholiken einen Block, der sich von den liberal oder sozialdemokratisch orientierten Bevölkerungsteilen distanzierte und die Kirche auch im Raum der Politik als zuständig anerkannte. Diese Geschlossenheit wurde kaum dadurch beeinträchtigt, dass sich die katholische Schweiz seit dem Ende des 19. Jahrhunderts mit dem liberalen Bundesstaat aussöhnte und dass der Freisinn die Katholisch-Konservativen – namentlich nach dem Verlust seiner Vormachtstellung infolge der Einführung des Nationalratsproporzes – als Bundesgenossen gegen die Sozialdemokraten brauchte. Die sich daraus ergebende bürgerliche Zusammenarbeit blieb auf grundlegende Aspekte der Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung beschränkt. Erst in der Wachstumsperiode der zweiten Jahrhunderthälfte mit ihren grossen gesellschaftlichen Umschichtungen erfolgte der Einbruch säkularisierter Wertvorstellungen in die katholische Subgesellschaft und führte allmählich zu deren Auflösung. Wie im weiteren zu zeigen sein wird, hatte dies auch seine Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen Kirche und Politik (URS ALTERMATT, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, S. 103 ff. und 133 ff.).

c) Weltweite Wandlungen in den 60er Jahren

Das heutige Verhalten der Kirchen und kirchlicher Kreise gegenüber politischen Fragen ist auf dem Hintergrund weltweiter Entwicklungen zu sehen, welche die politischen, die gesellschaftlichen und die kulturellen Verhältnisse seit den 60er Jahren verändert haben.

In der internationalen *Politik* treten mit den 60er Jahren zwei weltgeschichtliche Erscheinungen in den Vordergrund: Einerseits steigern sich die beiden Machtblöcke in West und Ost in ein gigantisches *atomares Wettrüsten* hinein, das erstmals die ganze Menschheit mit einer umfassenden Katastrophe bedroht; anderseits bricht mit dem *Erwachen der Völker der Dritten Welt* eine neue «soziale Frage» auf, in der das traditionell christliche Abendland als das Lager der Besitzenden und die von ihm vor allem wirtschaftlich in Abhängigkeit gehaltenen, vorwiegend nichtchristlichen Entwicklungsländer als dasjenige der Benachteiligten und Ausgebeuteten erscheinen.

Für die *Gesellschaft* der westlichen Welt bringen die stürmischen Fortschritte von Wissenschaft, Technik und Organisation eine früher nie erreichte *Beschleunigung des wirtschaftlichen Wachstums,* welche die Daseinsvoraussetzungen aufs stärkste umgestaltet. In weiten Teilen der Bevölkerung wird der *Drang nach Konsum* übermächtig. Zugleich schaffen aber der Verschleiss von Rohstoffen und Energie sowie die Belastung der natürlichen Lebensgrundlagen wie Luft, Wasser und Boden durch Schadstoffe und Radioaktivität *bisher unbekannte Risiken,* die mehr und mehr bewusst werden.

Angesichts der neuen Daseinsbedingungen wandeln sich auch die *Wertvorstellungen.* Die Bindungen an Familie, Nation und weitere traditionelle Gemeinschaften – auch an die Kirchen – verlieren an Kraft. Die bisherigen weltanschaulichen und politischen Massstäbe und Autoritäten werden vielen unglaubwürdig. Besonders in der jungen Generation wird nach anderen, zukunftsfreudigeren Orientierungen gesucht, was in *neuen Lebens- und Gemeinschaftsformen* zum Ausdruck kommt. In den verschiedensten Bereichen breiten sich an der gesellschaftlichen Basis Bewegungen aus, die sich von den Wertmassstäben und Direktiven der führenden Schichten und Organe emanzipieren (68er Bewegung).

Die durch solche Veränderungen entstandene neue geschichtliche Situation führt zu einer *Ausweitung und Intensivierung der sozialethischen Ausrichtung der Kirchen.* In den 60er Jahren sind es vor allem die Gefahr eines atomaren Infernos und das zunehmende Auseinanderklaffen von westlichem Wohlstand und Verelendung in der Dritten Welt, die eine verschärfte Herausforderung der christlichen Verantwortung für die Benachteiligten, Bedrängten und Bedrohten bilden. Zugleich ist weithin eine Schwerpunktverlagerung im religiösen Bewusstsein festzustellen: die Suche nach Glaubenserkenntnis tritt hinter dem Drang zu veränderndem und befreiendem

Handeln zurück. Von der Kirche werden weniger Antworten auf die Frage nach der Wahrheit erwartet als Hinweise auf Aufgaben für gemeinschaftliches Tun. Von den 70er Jahren an erweitert sich der Bereich solcher Aufgaben dann auch auf die Erhaltung der bedrohten Umwelt. Diese Verlagerung des Interesses ist allerdings nicht allgemein, wie etwa ein starker Zug zu verschiedenartigen charismatischen und esoterischen Bewegungen zeigt.

Für den *Ökumenischen Rat* und die *in ihm vertretenen Kirchen* bedeutete die aktivere Zuwendung zu den weltpolitischen Problemen eine Überschreitung der unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg gesteckten Grenzen. Man sah nun die Aufgabe der Kirche in der Politik nicht mehr nur im Setzen von Zeichen, die auf einen Sieg Gottes am Ende der Geschichte hinweisen sollten, sondern zugleich in einem wirksamen Einsatz zur Verhinderung der atomaren Katastrophe und zur Veränderung von drückenden Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnissen. Diese Entwicklung wurde durch die Verbreiterung der Mitgliederbasis des Ökumenischen Rates unterstützt. Hatten in ihm anfänglich die Westeuropäer und Nordamerikaner eindeutig dominiert, so verschoben sich die Gewichte, als auf der dritten Vollversammlung, die 1961 bezeichnenderweise in Neu-Delhi stattfand, eine ganze Reihe von Kirchen aus dem kommunistischen Machtbereich (namentlich die russisch-orthodoxe) und aus Asien und Afrika aufgenommen wurden. Die «jungen Kirchen» der Dritten Welt waren aus der europäisch-amerikanischen Mission hervorgegangen. Indem sie sich von ihren «Mutterkirchen» lösten, trugen sie wesentlich dazu bei, dass die Missionsaufgabe der Kirche neu verstanden wurde: nicht mehr als Bekehrung der Bewohner fremder Kontinente durch den christlichen Westen, sondern als Verkündigung der christlichen Botschaft ausserhalb der Kirche, nicht nur in der Dritten, sondern auch in der weitgehend entkirchlichten Ersten Welt. Solche Verkündigung musste aber hier wie dort von praktischer Zuwendung zu den sozialen Problemen begleitet sein, wenn sie glaubwürdig erscheinen wollte. In diesem Zusammenhang meldete sich das Bedürfnis, erneut eine besondere Konferenz über soziale Fragen durchzuführen, wie man es vor der Vereinigung der beiden ökumenischen Teilbewegungen getan hatte. Diese «Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft» fand 1966 in Genf statt, unter starker Beteiligung aus der Dritten Welt und – auch dies im Unterschied zu den Konferenzen der Zwischenkriegszeit – mit einem Übergewicht von Laienvertretern, unter denen sich eine grössere Zahl von Fachleu-

ten befand. Von ihr gingen starke Impulse auf die sozialethische Theorie und Praxis der Kirchen aus. Der Konferenzbericht sprach sich unter anderem für Veränderungen der Weltwirtschaftsordnung zugunsten der Entwicklungsländer aus und anerkannte ausserdem, dass man aus einer christlichen Haltung nicht allein den Weg sozialer Reformen, sondern auch eine revolutionäre Umwandlung der Gesellschaft begründen könne. Diese stark umstrittene Stellungnahme wurde von der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 im wesentlichen bestätigt, wobei allerdings die Kirchen dazu aufgerufen wurden, auf eine gewaltlose Form revolutionärer Entwicklungen hinzuarbeiten. Die gleiche Vollversammlung gab dem Zentralausschuss des Ökumenischen Rates auch den Auftrag, ein Programm zur Beseitigung des Rassismus aufzustellen. Ein Jahr danach lag ein solches vor; es sah unter anderem einen Sonderfonds vor, aus dem Gruppen, die für wirtschaftliche, soziale und politische Gerechtigkeit kämpften, unterstützt werden sollten. Besonderes Aufsehen erregte in der Folge die Ausrichtung von Beiträgen an bewaffnete Befreiungsbewegungen in von Weissen beherrschten afrikanischen Gebieten; diese Zuwendungen waren zwar ausschliesslich für humanitäre Zwecke bestimmt, doch ihre Verwendung wurde nicht kontrolliert (HAROLD E. FEY, Hg., Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968, Göttingen 1974, insbes. Kap. 7: LESSLIE NEWBIGIN, Mission in sechs Kontinenten, und Kap. 9: PAUL ABRECHT, Zur Entwicklung des sozialen Denkens und Handelns in der Ökumene).

Die *römisch-katholische Weltkirche* machte zur gleichen Zeit eine bedeutsame Wandlung im Zeichen des sogenannten «Aggiornamento» durch. Papst Johannes XXIII. und das von ihm einberufene Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) waren bestrebt, die kirchliche Lehre und Praxis aus einer gewissen Erstarrung herauszuführen, die zur allgemeinen geschichtlichen Entwicklung in ein immer problematischeres Spannungsverhältnis geraten war. So wurden nun zentrale Wertvorstellungen der Aufklärung und des Liberalismus in ihrem Kern als christlich anerkannt, vor allem die Menschenrechte, einschliesslich der auf der Würde des Menschen beruhenden Religionsfreiheit. Die Kirche gab ihre lehrhaft-defensive Haltung gegenüber einer ihr nicht botmässigen Welt auf und erklärte sich zur Mitarbeit im pluralistischen Kräftefeld bereit. Dieser kooperativen Öffnung entsprach es, dass nun auch ein reger Kontakt mit den nicht-römisch-katholischen Kirchen eingeleitet wurde und dass in-

nerhalb der Kirche die Bedeutung der Laien gegenüber dem Klerus eine Aufwertung erfuhr. Mit ihrer Bereitschaft zum Gespräch mit Andersgläubigen und Andersdenkenden verzichteten aber Papst und Kirche nicht auf ihren Anspruch, zu politischen und gesellschaftlichen Problemen verantwortlich Stellung zu nehmen, sondern äusserten sich im Gegenteil entschiedener und konkreter als zuvor. So bejahte das Konzil in seiner Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» einen Anspruch der Arbeitnehmer auf Mitbestimmung, nachdem bereits Papst Pius XI. in der Enzyklika «Quadragesimo anno» von 1931 eine solche empfohlen hatte. Paul VI. betonte in der Enzyklika «Populorum progressio» von 1967 den Grundsatz einer weltweiten Solidarität, die eine Verteilung des Überflusses der reichen Völker an die armen erfordere. Zum vertieften Studium aller mit der Entwicklung der Völker, der Gerechtigkeit, dem Frieden und den Menschenrechten zusammenhängenden Probleme setzte Paul VI. 1967 die Kommission Justitia et Pax ein, die in der Folge in gleichnamigen nationalen Gremien ihre Entsprechung fand (ALTERMATT, Katholizismus, S. 345 ff.; FRANZ FURGER, «Justitia et Pax», in: Schweizerische Kirchenzeitung, 145, 1977, S. 34 f.; *ders.*, Kontinuität, S. 75 ff.; FURGER/STROBEL, Menschenrechte, S. 79 ff.; WILLY SPIELER, Kirche und Mitbestimmung, Freiburg/Schweiz 1976, S. 109 ff.).

Die in Rom bekundete Bereitschaft zum Gespräch führte zu einer wesentlichen *Änderung im Verhältnis zwischen der römisch-katholischen und den im Ökumenischen Rat verbundenen Kirchen.* Bis zum Amtsantritt Papst Johannes' XXIII. hatte sich die römisch-katholische Kirche, obwohl wiederholt dazu aufgefordert, nie offiziell an Veranstaltungen des Ökumenischen Rates beteiligt. Doch zum Zweiten Vatikanischen Konzil lud nun Rom die anderen Konfessionen ein, Beobachter zu entsenden, und diese folgten der Einladung. So entwickelte sich – gewissermassen am Rande des Konzils – ein interkonfessioneller Dialog, der auch auf die Konzilsverhandlungen einwirkte. Dieser war allerdings inoffiziell längst vorbereitet worden, da schon seit der Zwischenkriegszeit die Schranken zwischen den Konfessionen manchenorts durchbrochen und Beziehungen – unter Geistlichen und Theologen wie unter Laien – eingeleitet worden waren. Nach dem Konzil wurde der Dialog offiziell fortgesetzt und von zahlreichen nationalen und lokalen Gesprächs- und Arbeitsgruppen aufgenommen. Am raschesten gedieh die neue Zusammenarbeit auf sozialethischem Gebiet; so beteiligten sich schon 1966 römisch-katholische Beobachter wirksam an der bereits erwähnten Genfer

Konferenz für Kirche und Gesellschaft. Von 1968 an wirkte sodann ein Ausschuss für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX) mit Sitz in Genf, der vom Ökumenischen Rat und der päpstlichen Kommission Justitia et Pax getragen wurde; er sollte ursprünglich gemeinsame ökumenische Stellungnahmen zu sozialethischen Fragen vorbereiten. Infolge der Zurückhaltung Roms gegenüber der Genfer Ökumene wurde er jedoch 1980 aufgelöst und seine Tätigkeit in reduziertem Umfang von einem Beratungsgremium im Rahmen der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates weitergeführt (LUKAS VISCHER, Die ökumenische Bewegung und die Römisch-katholische Kirche, in: FEY, Geschichte, S. 406–459; Ökumene-Lexikon, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1987, Sp. 435 ff. und 1114 ff.).

Die Erweiterung und Intensivierung kirchlicher sozialethischer Aktivität in den späteren 60er Jahren beruhte aber nicht nur auf einer Entwicklung in Kirchenleitungen und ökumenischen Gremien; sie war zugleich Ausdruck eines veränderten Verständnisses von christlichem Leben an der Basis, vor allem in der jungen Generation. Die bereits erwähnte 68er Bewegung, welche die traditionellen Wertmassstäbe und Strukturen in Frage stellte, konnte auch eine christlich orientierte Jugend nicht unberührt lassen. Ähnlich wie zur Zeit der Religiös-sozialen Bewegung erschien vielen eine sozialistische Gesellschaftsgestaltung der Botschaft vom Reich Gottes mehr zu entsprechen als die bestehende kapitalistische Ordnung, von der man sich weder die Erhaltung des Weltfriedens noch die Befreiung der Dritten Welt aus Not und Abhängigkeit versprach. So bildeten sich in den westlichen Ländern zahlreiche Gruppen vorwiegend junger Menschen, die gerade aus ihrem Verständnis der christlichen Botschaft gesellschaftlich und politisch wirken wollten. Diese *«kritischen Gruppen»* traten in Opposition zu gesellschaftlich-politischen wie auch zu kirchlichen Strukturen und Autoritäten. Dabei verstanden sie sich ihrerseits als Kirche, jedoch als «offene Kirche», offen gegenüber der Welt wie gegenüber Angehörigen anderer Konfessionen; sie arbeiteten mit nichtkirchlich orientierten Kreisen zusammen und vereinigten Protestanten und Katholiken, Geistliche und Laien. Sie veranstalteten «politische Gottesdienste», in denen die Bedeutung der christlichen Botschaft für aktuelle politische Fragen diskutiert und meditiert wurde und die auf politische Praxis ausgerichtet waren. In solcher Aktivität konnte sich gelegentlich der Unterschied zwischen christlicher und rein politischer Motivation verwischen; deswe-

gen darf allerdings den kritischen Gruppen die wesensmässig christliche Legitimierung ihres Engagements nicht abgesprochen werden (LEUENBERGER, Kirche, S. 99 ff.; Für eine offene Kirche, 1970–1976; KURT MARTI, Hg., Politische Gottesdienste in der Schweiz, Basel 1971).

Die neue sozialethische Aktivierung der Kirche wurde auch theologisch reflektiert. In der sogenannten *Politischen Theologie* (etwa des Katholiken Johann Baptist Metz oder des Protestanten Jürgen Moltmann) ist das Politische nicht mehr bloss ein Gegenstand theologischer Überlegung, sondern es wird ein wesentliches Kennzeichen theologischen Denkens überhaupt: dieses muss als solches politisch, d. h. auf die Gestaltung und Veränderung der gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgerichtet sein. Hierin kommt ein etwa gegenüber der dialektischen Theologie verändertes Gottesverständnis zum Ausdruck: Gott hat seinen Ort nicht mehr primär ausserhalb dieser Welt, sondern in ihr und in ihrer Geschichte, wo er gerade im politischen Handeln als wirkende Kraft erfahrbar wird (LEUENBERGER, Kirche, S. 99ff.; VOLKER SPÜLBECK, Neomarxismus und Theologie. Gesellschaftskritik in kritischer Theorie und politischer Theologie, Freiburg i. Br. 1977).

Eine besondere Ausprägung erhielt die politische Theologie in der Dritten Welt, wo breite Schichten die herrschende Staats- und Gesellschaftsordnung als Unterdrückung und Ausbeutung erfahren. Die vor allem in der römisch-katholischen Kirche entwickelte *Befreiungstheologie* erklärt sich solidarisch mit diesen «Armen» und mit ihrem politischen, oft auch revolutionären Befreiungskampf. In Lateinamerika wird sie von «Basisgemeinden» getragen, die eine herrschaftsfreie Gemeinschaft und Aktivität zu praktizieren streben. Sie wendet sich nicht nur gegen gesellschaftliche Machtstrukturen, sondern, insbesondere in Asien und Afrika, auch gegen die kulturelle Bevormundung durch die weisse Rasse.

d) Verstärkte Zuwendung zur Sozialethik in den schweizerischen Kirchen

Auf dem Hintergrund der im Vorausgehenden skizzierten Wandlungen verbreiterten und verstärkten sich auch in den *schweizerischen Kirchen* Interesse und Verantwortung für das politische Geschehen. Bereits zu Beginn der 60er Jahre erfolgte eine *Ausweitung des Blicks auf die Dritte Welt.* So beschloss der SEK 1961, die Aktivitäten des

HEKS grundsätzlich auf aussereuropäische Gebiete auszudehnen, womit man das Feld der Entwicklungshilfe betrat, auf dem die Missionsgesellschaften schon vorgearbeitet hatten. Im gleichen Jahr führte das HEKS – in Zusammenarbeit mit dem Schweizerischen Evangelischen Missionsrat – erstmals die Sammelaktion «Brot für Brüder» durch, um die für den neuen Tätigkeitsbereich erforderlichen Finanzmittel zu beschaffen; nach Wiederholungen dieser ersten Aktion erfolgte die Umwandlung in ein ständiges Dienstorgan des HEKS und der im Missionsrat zusammengeschlossenen Missionen (heute «Brot für alle»). Gleichzeitig entstand auf Initiative römisch-katholischer Jugendverbände das «Fastenopfer der Schweizer Katholiken» als kirchliche Stiftung, die ihre Sammlungserträge zur guten Hälfte für Mission und Entwicklungshilfe einsetzte. Vom Ende der 60er Jahre an kam es dann zur Zusammenarbeit zwischen den beiden Institutionen, an der sich auch nichtkirchliche Hilfswerke (Swissaid, Helvetas, Arbeiterhilfswerk) beteiligten. Dabei erhielt die Information über Fragen der Entwicklung und der Dritten Welt zunehmende Bedeutung, was die kirchlichen Hilfswerke mehr und mehr auch zu politischen Aussagen und Stellungnahmen veranlasste (HANS-BALZ PETER, Sozialethik und Entwicklungspolitik in der Schweiz, in: Festgabe für Arthur Rich, Zürich 1980, S. 419 ff.; Unser Fastenopfer. Zehn Jahre Fragen, Planen und Helfen, Luzern 1972).

Die Verstärkung des politischen Interesses der schweizerischen Kirchen fiel in eine Zeit allgemeiner Reformfreudigkeit; zu erinnern ist vor allem an die Einleitung einer Totalrevision der Bundesverfassung, an die Bestrebungen für eine Reform des Bildungswesens und des Bodenrechts und an den Aufbau einer modernen Raumplanung. Es war aber auch die Zeit, da – wie oben, in I.1, skizziert – der nationale Grundkonsens infolge der gesellschaftlichen und kulturellen Auswirkungen des wirtschaftlichen Wachstums durch neue Bewegungen von rechts wie von links her in Frage gestellt wurde. Die Kirchen, die sich mit ungewohnten Herausforderungen konfrontiert sahen, begannen ihrerseits an Strukturreformen zu denken. Auf *reformierter* Seite verstärkte der SEK seinen Vorstand durch einen ständigen theologischen Mitarbeiter und setzte eine Kommission für Verfassungs- und Strukturfragen ein. Die neuen politischen Themen gaben Anlass zu eingehenderen Studien; so wurde zur Bearbeitung des Fremdarbeiterproblems eine Kommission für Migrationsfragen eingesetzt und – zur Ablösung des bisherigen Vorstandsausschusses – eine neue Kommission für soziale Fragen bestellt, in deren Rahmen

sich eine Subkommission auf Bodenrechtsfragen spezialisierte. Unter dem Eindruck der ökumenischen Konferenz für Kirche und Gesellschaft setzte sich dann die Idee durch, ein kircheneigenes sozialethisches Institut zu gründen. Dieses sollte die sich den Kirchen stellenden gesellschaftlichen Probleme sowohl theologisch wie sozialwissenschaftlich untersuchen und die für fundierte Stellungnahmen erforderlichen Entscheidungsgrundlagen schaffen. 1971 wurde das *Institut für Sozialethik* des SEK in Bern und Lausanne mit drei Wissenschaftern, einem Theologen, einem Ökonomen und einem Soziologen, eröffnet. Es wurde der Kommission für soziale Fragen unterstellt und erhielt vor allem die Aufgabe, Themen im Zusammenhang mit Krieg und Frieden (Waffenausfuhr, Zivildienst, Friedensforschung) sowie Probleme des Welthandels und der Entwicklungsländer zu bearbeiten. Dabei hat es einerseits Aufträge des SEK-Vorstandes und der Kommission für soziale Fragen auszuführen, anderseits unternimmt es von sich aus Studien über Grundlagenfragen und prospektive Probleme. Seine Ergebnisse begann es bald in einer eigenen Schriftenreihe und eine Zeitlang auch in einer mit anderen sozialethischen Institutionen gemeinsam herausgegebenen Zeitschrift zu publizieren (MOBBS, Kirchen, S. 84ff.; HANS RUH, Die Forderung nach einem schweizerischen Sozialinstitut der Kirchen, o. O. 1968; SEK, Jahresberichte 1964, 1966, 1967 und 1971; SEK, Bericht über die Tätigkeit des Instituts für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes 1971 bis 1975, Bern 1976).

In der *römisch-katholischen* Kirche kam es zunächst gleichfalls zu organisatorischen Verstärkungen. Die Bischofskonferenz errichtete 1966 ein hauptamtliches Sekretariat. Dem vom Konzil bekundeten Interesse an den gesellschaftlichen Wandlungen entsprach die Errichtung eines Pastoralsoziologischen Instituts in St. Gallen, die vom katholischen Hilfswerk «Fastenopfer» angeregt worden war. Starke Impulse für das sozialethische Engagement der Kirche gab sodann die *Synode 72.* Diese von den schweizerischen Bischöfen einberufene, und in den Jahren 1972–1975 durchgeführte Veranstaltung ermöglichte erstmals im römischen Katholizismus der Schweiz eine landesweite öffentliche und offene Diskussion von Laien und Geistlichen über die Hauptfragen des kirchlichen Lebens. Sie unterschied sich damit von den Katholikentagen der ersten Jahrhunderthälfte, die zwar von Laienverbänden organisiert worden waren, sich aber gerade deswegen nicht mit geistlichen Angelegenheiten befasst hatten und die nicht zur Erarbeitung von Stellungnahmen, sondern in erster

Linie zur Demonstration katholischer Geschlossenheit bestimmt gewesen waren. Mit der Beteiligung der Laien an einer kirchenoffiziellen Synode ging man über die Beschlüsse des Konzils hinaus und erhielt dafür von Rom eine besondere Bewilligung. Nach einem komplizierten Verfahren wurde in jedem Bistum eine Versammlung von je gleich vielen Vertretern des Klerus und der Laienschaft bestellt. Abgesehen von wenigen gesamtschweizerischen Sitzungen fanden die Verhandlungen nach Bistümern getrennt statt. Die Beschlüsse bedurften jeweils der bischöflichen, zum Teil auch der päpstlichen Genehmigung; die Verfahrensregeln waren aber darauf angelegt, die Anliegen der Synodalen ins Gewicht fallen zu lassen. Eine gesamtschweizerische Vorbereitung, an der Fachleute und Vertreter anderer Konfessionen beteiligt waren, sowie die Einholung von weit über 100 000 Meinungsäusserungen aus dem Kirchenvolk verliehen der Synode den Charakter eines Ereignisses von nationaler Bedeutung. Ihre Beschlüsse akzentuierten den Anspruch der Kirche auf Mitsprache in der Politik, vor allem durch thesenartige Stellungnahmen zu den verschiedensten politischen Fragen: von der Mitbestimmung bis zum Bodenrecht, vom Zivildienst für Dienstverweigerer bis zur Medienpolitik, dann aber auch mit dem Verlangen nach einer regeren kirchlichen Beteiligung an den Entscheidungsprozessen und nach entsprechenden Expertenstudien durch ein sozialethisches Institut (Synode 72, Diözese Basel, Gesamtband, Solothurn 1978; FRANZ FURGER/WERNER HEIERLE, Die Synode zum Thema ... Wirtschaft und Politik, Zürich 1976; HAFNER, Beteiligung, S. 76 f.; ferner ROLF WEIBEL, Schweizer Katholizismus heute. Strukturen, Aufgaben, Organisationen der römisch-katholischen Kirche, Zürich 1989). Schon 1973 setzte die Bischofskonferenz – in Analogie zum gleichnamigen päpstlichen Gremium – eine *Nationalkommission Justitia et Pax* als Stabsorgan mit einem Sekretariat in Bern ein. Diese erhielt 1975 die Funktion des an der Synode 72 geforderten sozialethischen Instituts. Ähnlich wie das Institut für Sozialethik des SEK unternimmt sie ihre Studien teils im Auftrag der übergeordneten kirchlichen Instanz, teils aus eigener Initiative nach Rücksprache mit derselben. Sie arbeitet stärker mit Arbeitsgruppen und externen Fachleuten, da ihr Sekretariat personell etwas schwächer dotiert ist als das reformierte Institut (HAFNER, Beteiligung, S. 80 ff., sowie PIUS HAFNER, Arbeitsweise, Tätigkeit und Ergebnisse der Schweizerischen Nationalkommission Iustitia et Pax, in: Mitteilungen der Vereinigung Christlicher Unternehmer der Schweiz, 37, 1985, Nr. 284, S. 8 ff.).

Das stärkere Engagement der römisch-katholischen Kirche in politischen Fragen hing nicht nur mit der am Konzil zutage getretenen Zuwendung zur Welt zusammen, sondern auch mit einer Veränderung im Selbstverständnis der ihr bisher zur Seite gestandenen politischen Partei. Die Wandlung der einstigen Konservativen (seit 1957: Konservativ-christlichsozialen) Volkspartei zur Christlichdemokratischen Volkspartei im Jahre 1970 brachte eine weitere Distanzierung von der Kirche, von der man wohl noch die Soziallehre im Programm behielt, von deren Institutionen man nun aber völlig unabhängig sein wollte, um sich gegenüber Nichtkatholiken öffnen zu können. Die Kirche konnte also nicht mehr so gut damit rechnen, dass ihre Anliegen von einer ihr nahestehenden Partei vertreten wurden (ALTERMATT, Katholizismus, S. 164 ff.).

Bedeutsam für die sozialethische Tätigkeit der Kirchen in der Schweiz wurde die *Annäherung zwischen den beiden grossen Konfessionen.* Noch in den 50er Jahren war deren Verhältnis von starkem Misstrauen geprägt gewesen. Die Heiligsprechung des Bruders Klaus von Flüe nach Kriegsende oder die 1954 eingereichte Motion des damaligen Obwaldner Ständerates und späteren Bundesrates Ludwig von Moos für eine Aufhebung der konfessionellen Ausnahmeartikel der Bundesverfassung wurden gerade auch auf kirchlich-reformierter Seite als Störungen des konfessionellen Friedens empfunden. Immerhin kam es schon damals gelegentlich zu gemeinsamen Stellungnahmen reformierter und römisch-katholischer Instanzen und Kreise, an denen sich auch die christkatholische Kirche beteiligte, die bereits im 19. Jahrhundert für ökumenische Anliegen eingetreten war; solche Erklärungen betrafen die Sonntagsheiligung, die Bekämpfung der «Schund- und Schmutzliteratur» oder ein Verbot von Autorennen. Zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils intensivierten sich die Kontakte, was zum Beispiel durch gemeinsame Andachten an der Expo von 1964 zum Ausdruck kam. 1966 nahmen besondere Kommissionen, die vom SEK und von der römisch-katholischen Bischofskonferenz bestellt worden waren, interkonfessionelle Gespräche auf, welche sich auch auf politische Fragen wie die konfessionellen Ausnahmeartikel oder die Entwicklungshilfe bezogen. 1968 fand dann erstmals eine offizielle Begegnung zwischen dem Vorstand des SEK, der Bischofskonferenz und der christkatholischen Kirche statt. (Gemeinsame Stellungnahmen dieser drei Institutionen werden im folgenden einfachheitshalber – wie es auch kirchenoffiziell geschieht – als solche «der drei Landeskirchen» bezeichnet, obwohl

der Status einer Landeskirche nicht bundes-, sondern nur kantonalrechtliche Bedeutung besitzt.)

Bereits 1970 konnten die drei Kirchen in Bern eine interkonfessionelle Konferenz zum Thema «Schweiz – Dritte Welt» durchführen, an der Vertreter von Wirtschaft, Politik, Verwaltung und Wissenschaft teilnahmen und die vom früheren schweizerischen Aussenminister Willy Spühler präsidiert wurde. Im folgenden Jahr institutionalisierten sie ihre Zusammenarbeit gemeinsam mit weiteren schweizerischen Kirchen durch Gründung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz. Nach der Schaffung der Nationalkommission Justitia et Pax entwickelten sich auch enge Beziehungen zwischen dieser und ihrer Schwesterinstitution, dem reformierten Institut für Sozialethik (MOBBS, Kirchen, S. 115 ff.; SEK, Jahresberichte 1950/51, 1954–1956 und 1970; HANS K. SCHMOCKER/MICHAEL TRABER, Hg., Schweiz – Dritte Welt. Berichte und Dokumente der Interkonfessionellen Konferenz in Bern, Zürich und Freiburg/Schweiz 1971).

Gegen Ende der 60er Jahre verdichteten sich aber auch die *Beziehungen zwischen den gesamtschweizerischen kirchlichen Institutionen und den Bundesbehörden.* 1970 sprach der damalige Bundespräsident Hans-Peter Tschudi an der Abgeordnetenversammlung des SEK und erklärte, die Kirche sei weder Dienerin noch Herrin des Staates, aber vielleicht sein Gewissen. In der Folge bemühte sich der SEK nun erfolgreicher als in den frühen 50er Jahren um eine vermehrte Berücksichtigung im vorparlamentarischen Gesetzgebungsverfahren des Bundes. Eine entsprechende Eingabe an den Bundesrat wurde 1973 in positivem Sinne beantwortet. Seit den 70er Jahren werden die Kirchen – mindestens in der Praxis – für einen wesentlich breiteren Themenkreis zu Vernehmlassungen eingeladen (SEK, Jahresberichte 1970, 1971 und 1973).

e) Neue Impulse in den 80er Jahren

Zum Schluss dieses zeitgeschichtlichen Überblicks soll noch auf einige Erscheinungen hingewiesen werden, die für das Verhältnis der schweizerischen Kirchen zur Politik in den 80er Jahren Bedeutung erlangt haben.

Wie erwähnt, wurden in den Jahren um 1970 engagierte Christen der jungen Generation von der Gesellschaftskritik und den sozialistischen Vorstellungen der 68er Bewegung nicht wenig angesprochen.

Bereits in I.1 ist aber auch darauf hingewiesen worden, dass die 68er Bewegung in einem Zusammenhang mit anderen sozialen Strömungen steht, die sich in ihrem Gefolge entwickelt und mit ihr eine gegenkulturelle Tendenz gemeinsam haben. Solche Strömungen – wie etwa die Neue Frauenbewegung, die Umweltbewegung oder die Friedensbewegung – wirkten sich gleichfalls in den Kirchen aus. Dabei ergab sich nicht nur eine Ausweitung der sozialethischen Aktivität auf neue Themen (Frauenemanzipation, Umwelterhaltung u. a.), sondern auch eine Veränderung in der geistigen Haltung. Waren die 68er und weitgehend auch die kritischen kirchlichen Gruppen vorwiegend auf die rationale Erfassung der äusseren Wirklichkeit ausgerichtet gewesen, so entwickelten sich unter dem Einfluss feministischer, ökologischer und pazifistischer Tendenzen nun vermehrt ganzheitliche und spirituelle Züge. In jüngster Zeit hat in kirchlichen Kreisen der Begriff «Mystik» neues Gewicht erhalten, und zwar nicht im Sinne weltabgewandter individueller Versenkung, sondern als geistliche Ergänzung, ja Quelle des gemeinschaftlichen politischen Handelns. Man betont ein als mystisch verstandenes Gemeinschaftserlebnis, das in zahlreichen *«Basisgruppen»* stattfindet und durch welches gesellschaftliches und politisches Handeln motiviert wird. Dabei wird nicht Vereinzelung, sondern weltweite Solidarität angestrebt, werden konfessionelle Schranken gesprengt und stehen die Frauen den Männern an Wirksamkeit nicht nach (Aufbruch, 1988 ff.; WALTER WOLF in: Reformiertes Forum, 1990, Nr. 1, S. 3).

Hat die Verstärkung des Spirituellen in gewissem Sinne neue sozialethische Energien innerhalb der Kirchen entbunden, so ist von kirchenoffizieller Seite ein international und ökumenisch angelegter Versuch unternommen worden, solche Energien nicht nur zu mobilisieren, sondern sie auch auf bestimmte gemeinsame Ziele zu lenken: mit dem sogenannten *konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.* Verschiedene Impulse haben diese Bewegung in Gang gebracht. Ein erster Anstoss kam 1982 vom Reformierten Weltbund, der internationalen Dachorganisation der reformierten Kirchen; in dessen Vorschlag wurde bereits der Zusammenhang der kirchlichen Aufgaben gegenüber der Sozialordnung, dem Weltfrieden und der Umwelterhaltung betont. An der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Vancouver brachten dann 1983 Delegierte aus der DDR die Idee eines Friedenskonzils ins Gespräch, was in Verbindung mit dem Vorschlag des Reformierten Weltbundes zur Aufforderung des Rates an alle Kirchen führte, in

einen «konziliaren Prozess gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung» einzutreten. Wesentlich war dabei der Gedanke einer gegenseitigen Bundesverpflichtung wie auch die Einleitung einer Bewegung, die durch die Ansetzung einer Weltkonferenz den erforderlichen Ansporn erhalten sollte. Zusätzlichen Nachdruck erhielt das Vorhaben durch den Einsatz des deutschen Philosophen Carl Friedrich von Weizsäcker. Für den Prozesscharakter des Unternehmens war es von Bedeutung, dass die Konferenz europäischer Kirchen, eine auf Europa beschränkte ökumenische Organisation, beschloss, noch vor der auf 1990 angesetzten Weltkonferenz eine europäische Versammlung durchzuführen und diese gemeinsam mit dem Rat der römisch-katholischen europäischen Bischofskonferenzen vorzubereiten. Diese Versammlung fand in der Pfingstwoche des Jahres 1989 in Basel – auf Einladung der Kantonsregierung – statt. Das von ihr verabschiedete Schlussdokument war das Ergebnis eines ausgedehnten Konsultations- und Partizipationsprozesses in den europäischen Kirchen und die Veranstaltung selber nicht eine blosse Konferenz von Delegierten, sondern ein von vielen Gruppen und Kreisen wie auch von einem Teil der örtlichen Bevölkerung mitgetragenes «Ereignis», das seine Ausstrahlung hatte. Im März 1990 wurde dann die vorgesehene Weltversammlung in Seoul abgehalten, allerdings ohne offizielle Beteiligung der römisch-katholischen Weltkirche; diese begründete ihre Absage damit, dass die im Ökumenischen Rat vertretenen Kirchen keine direkte Verantwortung für die Konferenzbeschlüsse übernähmen, für Rom aber nur eine direkt verantwortliche Teilnahme an einer Weltkonferenz in Frage komme. In spannungsreichen Diskussionen kam nicht zuletzt die unterschiedliche Gewichtung der drei verbundenen Themenbereiche durch die Vertreter der nördlichen und der südlichen (Dritten) Welt zum Ausdruck. Im Schlussdokument gingen aber die Teilnehmer die vierfache Bundesverpflichtung ein, in ihren Kirchen für eine gerechte Wirtschaftsordnung, für eine Kultur aktiver Gewaltlosigkeit, für die Erhaltung des klimatischen Gleichgewichts der Erde und für die Beseitigung des Rassismus einzustehen. Damit hat das kirchliche Engagement in der Politik eine weltumspannende Bekräftigung und eine inhaltliche Bestimmung erhalten, die als Legitimationsgrundlage künftig ins Gewicht fallen könnte. Denn die Konferenz von Seoul wird von den Kräften, die sie getragen haben, nicht als Abschluss, sondern nur als Etappe innerhalb des «konziliaren Prozesses» verstanden; der Bundesschluss soll sich auf die Ge-

staltung der Zukunft auswirken (CHRISTOPH MÖHL in: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 142, 1986, S. 186 f.; LUKAS VISCHER in: Reformiertes Forum, 1987, Nr. 2, S. 24; EDUARD ABEL, ebd., Nr. 11, S. 3 f.; Das Schlussdokument und andere Texte von der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Seoul, Republik Korea, 5.–12. März 1990, Genf, Ökumenischer Rat der Kirchen, 1990; vgl. auch CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄKKER, Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, München 1986).

Auf schweizerischer Ebene erhielt das kirchliche Engagement in der Politik neue Impulse durch eine Veranstaltung im reformierten Raum, die sich einerseits von der römisch-katholischen Synode 72 anregen liess, anderseits aber mit den eben skizzierten Entwicklungen im Zusammenhang stand: die *Schweizerische Evangelische Synode.* Im Unterschied zum katholischen Beispiel ging hier der Anstoss von nichtoffiziellen landes- und freikirchlichen Kreisen aus, die mit einer Art «Bürgerinitiative» eine Erneuerung des kirchlichen Lebens anstrebten. Sie entsprachen damit der erwähnten Tendenz, die Kirche von einzelnen Gruppen, von der Basis aus zu aktivieren und organisatorische Verfestigungen, nicht zuletzt auch die traditionellen föderalistischen Strukturen des schweizerischen Protestantismus, zu durchbrechen. Es gelang aber den Initianten, die sich 1981 in einer «Vereinigung für eine Schweizerische Evangelische Synode» zusammengeschlossen hatten, die reformierten Kantonal- und Freikirchen an ihrem Vorhaben zu beteiligen und sie Abgeordnete für die Synode wählen zu lassen. Diese machten jedoch nur einen Drittel der Versammlung aus; ein zweiter Drittel war den kirchlichen Werken und Institutionen vorbehalten und den dritten besetzte die Vereinigung selber. Die Frauen erhielten im Plenum wie in allen Gremien die zahlenmässige Gleichstellung mit den Männern; Vertreter der anderen Konfessionen nahmen als Beobachter teil. Die Synode tagte in den Jahren 1983–1987 an verschiedenen Orten des Landes. In ihrer sozialethischen Arbeit richtete sie sich zunehmend auf den gleichzeitig anlaufenden ökumenischen Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung aus. Sie scheute sich dabei nicht, zu umstrittenen politischen Fragen Stellung zu beziehen, so mit der Zustimmung zur Initiative für einen Zivildienst aufgrund des Tatbeweises sowie mit der Befürwortung eines Waffenausfuhrverbots und eines stufenweisen Ausstiegs aus der Atomenergie. Die Synode wur-

de von ihren Veranstaltern nicht als repräsentatives Entscheidungsorgan des schweizerischen Protestantismus verstanden, sondern als ein dem Evangelium verpflichteter Impuls für die Kirchen und Gemeinden, der mit der Mehrheit der Bevölkerung und mit den Behörden in gewissen Fragen in Konflikt kommen konnte (Schweizerische Evangelische Synode, Schlussdokumente, insbes. Hefte 1, 2 und 7, Basel 1987; ferner MÖHL in: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 139, 1983, S. 113 und 177 f.; 142, 1986, S. 143 f. und 288).

Aus der Schweizerischen Evangelischen Synode kam die Anregung zur Gründung einer *Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt* (ÖKU) Ende 1986. Diese mit einer Arbeitsstelle ausgerüstete Organisation wird von zahlreichen Kirchgemeinden bzw. Pfarreien beider grossen Konfessionen, weiteren kirchlichen Institutionen (darunter einzelne Kantonalkirchen sowie die beiden sozialethischen Institutionen) und Einzelmitgliedern getragen. Sie will das Verantwortungsbewusstsein für die Bewahrung der Schöpfung fördern, namentlich durch Bereitstellung von Texten und Arbeitsmaterialien, durch Beratung und durch Veranstaltung von Tagungen. Damit hat neben dem kirchlichen Einsatz für die Dritte Welt auch diejenige für die Umwelterhaltung eine Art Institutionalisierung erfahren, und zwar dem fortgeschrittenen ökumenischen Bewusstsein entsprechend ohne konfessionelle Aufgliederung (ÖKU, Jahresberichte).

f) Umstrittenes Engagement

Der Überblick über das Verhältnis der schweizerischen Kirchen zur Politik im 20. Jahrhundert hat in erster Linie zu zeigen versucht, wie sich das kirchliche Verantwortungsbewusstsein gegenüber Gesellschaft und Staat unter dem Eindruck geschichtlicher Ereignisse und Wandlungen erweitert und verstärkt hat. Diese Entwicklung ist weder einheitlich noch innerkirchlich unbestritten. Diesbezügliche Meinungsverschiedenheiten und -gegensätze verlaufen je länger je weniger an Konfessionsgrenzen; sie sind weit mehr durch unterschiedliche Wertvorstellungen, oft im Zusammenhang mit der Zugehörigkeit zu bestimmten gesellschaftlichen Schichten, geprägt. Dabei spielt es eine wesentliche Rolle, wie Kirche verstanden wird: ob als von der Welt abgeschirmter Ort stiller Einkehr oder als Impulszentrum für die Bekämpfung gesellschaftlicher Übelstände und Notlagen, ob als Raum für Dialog und Verständigung oder als Plattform für prophetische Anklagen und Forderungen, ob als demokratische Organisa-

tion mit Rückbindung aller wichtigeren Stellungnahmen an die Meinung der Mehrheit der Mitglieder oder als grössere oder kleinere Gemeinschaft von solchen, die sich aus ihrer Glaubenshaltung zu verbindlichem Reden und Handeln gedrängt fühlen. Schliesslich schwingt bei allem menschlichen Tun Unwägbares mit: Aktivitätsdrang oder Ruhebedürfnis, Entschiedenheit oder Harmoniestreben, Unduldsamkeit oder Selbstkritik, Aggressivität oder Ängstlichkeit. In der Kirche wirken – wie überall in der Gesellschaft – Menschen mit ihren soziologischen und psychologischen Bedingtheiten.

Gesamtschweizerischen Ausdruck hat der Widerspruch gegen ein verstärktes politisches Engagement kirchlicher Kreise vor allem in der *Aktion «Kirche wohin?»* gefunden, die 1980 als überkonfessionelle Organisation gegründet wurde. In Inseraten, Mitgliederbriefen und einer Schriftenreihe greift diese gesellschaftskritische Äusserungen und Aktionen von kirchlichen Exponenten, namentlich auch von Vertretern der Hilfswerke, auf; sie macht solchen Kritikern eine einseitige ideologische oder parteipolitische Ausrichtung und eine entsprechende Meinungsbildung zum Vorwurf. Den Kirchenleitungen wird angelastet, dass sie gegen derlei Aktivitäten nichts unternähmen. Die Aktion betrachtet sich als innerkirchliche Gruppe. Ihr Kirchenverständnis erscheint aber mehr von einem bürgerlich-politischen Liberalismus als von theologischen Voraussetzungen bestimmt. Nach ihrer Grundsatzerklärung ist das Haupterfordernis für die kirchliche Zugehörigkeit ein Bekenntnis zur Glaubens- und Gewissensfreiheit; die Kirchen haben im wesentlichen die Aufgabe, dem einzelnen Menschen in der Suche nach dem Lebenssinn Hilfe auf der Grundlage des Evangeliums zu bieten. Konkrete Ausführungen über politische Themen sind nicht ihre Sache; die Umsetzung ihrer Prinzipien in die Praxis ist den einzelnen zu überlassen. An den kirchlichen Stellungnahmen wird namentlich Einseitigkeit beanstandet; mit dieser formalen Kritik eng verbunden erscheint allerdings eine inhaltliche, die sich gegen das Abweichen von gängigen bürgerlichen Vorstellungen richtet. Indem sie aber die Kirchen auf eine primär individualethische Aufgabe verweist, stellt sich die Aktion «Kirche wohin?» in Gegensatz zur Entwicklung der kirchlichen Sozialethik, die hier aufgezeigt worden ist (Aktion «Kirche wohin?», Grundsatzerklärung 1981, Mitgliederbriefe Nr. 40/1986 und 45/1987 sowie Jahresbericht 1988; ferner KLAUS BÄUMLIN u. a., «Kirche wohin?» – eine politische Aktion, Bern 1989).

Mit traditionellen christlichen Vorstellungen vertrauter und im Stil ihrer Publikationen zurückhaltender ist die *Stiftung «Christlicher Glaube und Gesellschaft»,* die seit 1984 in Freiburg eine «Interkonfessionelle Informationsstelle Glaube und Wirtschaft» unterhält und sich auf einen Verein «Glaube & Wirtschaft» stützt; sie will dem Dialog und dem Informationsaustausch zwischen wirtschaftlichen und kirchlichen Kreisen dienen. Geleitet wird sie von Persönlichkeiten aus der Wirtschaft und von Geistlichen beider Hauptkonfessionen, die allerdings keine Repräsentativität besitzen. Ihre Informationsstelle verbreitet Broschüren und Orientierungsblätter über wirtschaftliche und soziale Themen, die verständlich formuliert und didaktisch gestaltet sind und insbesondere an Pfarrämter versandt werden. Unter grundsätzlicher Anerkennung christlicher Verantwortung im Wirtschaftsleben wird versucht, gesellschaftskritische Auffassungen zu korrigieren. Die Tendenz geht dahin, das Verhalten der Privatwirtschaft zu rechtfertigen, staatliche Eingriffe als politisch und sozial schädlich darzustellen und für die Not in der Dritten Welt die einheimische Misswirtschaft oder utopische Experimente verantwortlich zu machen. Die Gesellschaftskritik aus kirchlichen Kreisen wird damit nicht direkt verurteilt wie seitens der Aktion «Kirche wohin?»; sie soll vielmehr durch eine andere Einschätzung der Verhältnisse gegenstandslos erscheinen, wobei allerdings wesentliche Zusammenhänge ausgeblendet werden (Dritte Welt und wir. Mitverantwortlich oder mitschuldig? Freiburg/Schweiz, Interkonfessionelle Informationsstelle Glaube & Wirtschaft, 1985; Die Arbeitswelt im Umbruch. Informationsbriefe, Hg.: Glaube+Wirtschaft, Interkonfessionelle Informationsstelle, Freiburg/Schweiz 1985–1987).

Angesichts der von kirchlicher Seite geäusserten Kritik am Verhalten wirtschaftlicher Unternehmungen, vor allem in der Dritten Welt, ist es – wie bereits in I.3.b erwähnt – auch zu Bemühungen um ein besseres gegenseitiges Verständnis gekommen. So versucht seit den späteren 70er Jahren ein *«Gesprächskreis Kirche–Wirtschaft»,* die Sichtweisen gegenseitig darzulegen und zu gewissen gemeinsamen Feststellungen zu gelangen. Der Kreis, dem führende Persönlichkeiten aus den drei Landeskirchen und aus einzelnen multinationalen Grossunternehmen angehören – freilich ohne offiziellen Auftrag –, hat in den Jahren 1977–1982 Thesen und Leitlinien über sozialethische Grundfragen veröffentlicht, namentlich auch mit Blick auf die wirtschaftliche Tätigkeit in der Dritten Welt. Die Formulierungen sind allerdings sehr allgemein gehalten und lassen in der

Praxis dem Ermessen weiten Raum. Sie bilden aber eine Grundlage, auf der auch Gespräche über konkretere Fragen geführt werden können; zum Thema Gentechnologie ist dabei bereits eine gemeinsame Publikation zustande gekommen. Infolge der Beteiligung von Persönlichkeiten, die mitten in der sozialethischen Arbeit der Kirchen stehen, bilden solche Gespräche – abseits von öffentlichen Stellungnahmen und Auseinandersetzungen – ihrerseits eine gewisse Möglichkeit, kirchliche Anliegen in das wirtschaftliche und politische Geschehen einzubringen (Institut für Sozialethik SEK, Entwicklungsstudien / Schweizerischer Evangelischer Missionsrat, Hg., Dokumentation: Gespräche Kirche/Wirtschaft im Entwicklungskonflikt, Adliswil 1979; Gesprächskreis Kirche–Wirtschaft, Kirchen und wirtschaftliche Unternehmen im internationalen Spannungsfeld, 2. erw. Aufl., Zürich 1983).

5. Die Entwicklung der Thematik kirchlicher Stellungnahmen zur schweizerischen Politik

Nach der Darstellung der allgemeinen Entwicklung des kirchlichen Engagements im politischen Leben der Schweiz seit dem Anfang des Jahrhunderts soll nun der Blick auf die einzelnen Gegenstände dieses Engagements gerichtet werden. Zunächst ist zu zeigen, wie die einzelnen Themen im Laufe der letzten Jahrzehnte in das Aktionsfeld der Kirchen getreten sind und welche unter ihnen das grösste Gewicht gewonnen haben. Dabei werden Fragen, die sich auf das Verhältnis der Kirchen untereinander oder zum Staat beziehen (konfessionelle Ausnahmeartikel, Trennung von Kirche und Staat) ausgeklammert. Dieses Kapitel stützt sich auf eine grössere Dokumentation, die der Bearbeiter vor allem mit der Hilfe des Instituts für Sozialethik des SEK und des Sekretariats der Nationalkommission Justitia et Pax zusammengestellt hat. Die angeführten Literaturbelege beschränken sich auf Publikationen von grösserer Bedeutung.

a) Die Hauptthemen der politischen Mitsprache der Kirchen in den späteren 60er Jahren

Gegen Ende der 60er Jahre, im Zeitpunkt, da sich das sozialethische Engagement der schweizerischen Kirchen ausweitet und verstärkt, stehen *sechs politische Themenkreise* im Vordergrund. Zwei von ih-

nen, die beide den Bereich von Krieg und Frieden betreffen, beschäftigen die kirchlichen Organe bereits seit langem; die übrigen, bei denen es einerseits um das Verhältnis zu fremden Menschen und Völkern, anderseits um die sozialpolitisch bedeutsame Bodenfrage geht, haben die kirchliche Anteilnahme erst in jenem Jahrzehnt zu erregen begonnen.

1. Dienstverweigerung und Zivildienst

Wie oben, in I.4.a, erwähnt, befürwortet die Abgeordnetenversammlung des SEK schon bald nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, im Jahre 1947, die Einführung eines Zivildienstes für Militärdienstverweigerer aus Gewissensgründen. Anlass dazu bietet die Überweisung eines entsprechenden Postulats im Nationalrat. Im Zusammenhang mit neuen Verweigerungsfällen lässt der Vorstand des SEK 1961 von den Berner Staatsrechtslehrern Hans Huber und Richard Bäumlin die Frage prüfen, ob ein ziviler Ersatzdienst aufgrund der geltenden Bundesverfassung eingeführt werden könnte; ihr grundsätzlich nicht ablehnendes Gutachten wird dem Eidgenössischen Militärdepartement zugeleitet, wo es allerdings keine Anerkennung findet.

Die Zivildienstfrage bleibt in der Folge – durch die Einreichung zweier Verfassungsinitiativen in den Jahren 1972 und 1977 aktualisiert – ein Schwerpunkt der kirchlichen Beteiligung am politischen Leben. Ein vom Vorstand des SEK veranlasstes theologisches Gutachten anerkennt 1972 auch politische Verweigerungsgründe, wenn sie mitmenschlicher Verantwortung entspringen; ferner behandelt eine Studie des Instituts für Sozialethik Fragen der Organisation eines Zivildienstes. Nach den positiven Stellungnahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Römischen Bischofssynode von 1971 setzt sich sodann die römisch-katholische Synode 72 für einen Zivildienst zugunsten religiöser, ethischer und politischer Gewissensverweigerer ein. So kommt es 1975 zu einer interkonfessionellen Stellungnahme: die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen befürwortet grundsätzlich einen Zivildienst, als ihr das Eidgenössische Militärdepartement seinen Expertenbericht über die Zivildienstfrage zur Vernehmlassung vorlegt. Der zweiten Initiative gegenüber wird von seiten der Kirchen der Einwand erhoben, dass sie für die Befreiung von der Wehrpflicht keinen Gewissensentscheid voraussetzt. Für den Erweis eines solchen wird – abgesehen von der Leistung des Zivildienstes (Tatbeweis) – die Erfüllung gewisser Zulassungsbedingungen als erforderlich erachtet; diese dürfen allerdings keine Gewis-

sensprüfung enthalten. Das Scheitern eines entsprechenden Gegenvorschlags im Parlament veranlasst darauf die Schweizerische Evangelische Synode, die Tatbeweis-Initiative zu unterstützen.

In einer gemeinsamen Vernehmlassung anerkennen der Vorstand des SEK und die Schweizer Bischofskonferenz 1985 den Vorentwurf zu einer Revision des Militärstrafgesetzes und der Militärorganisation, der die «Entkriminalisierung» der Dienstverweigerer bringen soll, als Zwischenschritt; sie lehnen aber erneut die Aufteilung des Gewissens in einen religiös-ethischen und einen politisch-humanitären Bereich ab. (Bundesverfassung/Militärdienstverweigerung; Militärdienstverweigerung aus Gewissensgründen. Gutachten, hg. von der Theologischen Kommission des SEK, Bern 1972; Zivildienst in der Schweiz. Überlegungen zu einem Organisationsmodell, Bern 1973, Studien und Berichte aus dem Inst. für Sozialethik des SEK, 7; Militärdienst, Militärdienstverweigerung, Zivildienst, Bern 1981, Publikationsreihe der Schweiz. Nat.komm. Justitia et Pax, 5; Ökumenische Arbeitsgruppe «Zivildienst», Zur Lösung der Zivildienstfrage, Bern 1985.)

2. Waffenausfuhr

Der Export von Kriegsmaterial schweizerischer Produktion ist bereits in der Zwischenkriegszeit ein Thema kirchlicher Aktivität. 1932, während der Genfer Abrüstungskonferenz des Völkerbundes, setzt sich der Vorstand des SEK für ein Verbot solcher Ausfuhren ein. Neue Schritte bei den Bundesbehörden erfolgen in den 50er Jahren. Ende der 60er Jahre erregen die Waffenlieferungen der Firma Oerlikon-Bührle an die Sezessionisten im nigerianischen Bürgerkrieg allgemeines Aufsehen. Der Vorstand des SEK ersucht 1969 den Bundesrat im Auftrag der Abgeordnetenversammlung um Vorkehren, welche künftige Waffenexporte an kriegführende Länder verhindern sollen. Nach der Einreichung einer Volksinitiative für die Beschränkung der Kriegsmaterialausfuhr auf die neutralen Länder Europas im Jahre 1970 beauftragt er das Institut für Sozialethik mit der Ausarbeitung einer Studie; diese tendiert auf ein Verbot der Waffenlieferungen nach Entwicklungsländern. Die römisch-katholische Synode 72 neigt sogar zu einem totalen Waffenausfuhrverbot. Eine von der Bischofskonferenz veranlasste Publikation der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax empfiehlt 1982 namentlich auch ein Verbot gegenüber Staaten mit starken inneren Spannungen und mit Ungerechtigkeiten autoritärer Regime. Für ein

Waffenausfuhrverbot spricht sich ferner die Schweizerische Evangelische Synode aus. Das Institut für Sozialethik stellt wiederholt Statistiken über die schweizerischen Kriegsmaterialexporte zusammen, die nach entwicklungspolitisch differenzierten Ländergruppen gegliedert sind (Hans Ruh u. a., Schweizerische Waffenausfuhr ohne Alternative? Bern 1972, Studien und Berichte aus dem Inst. für Sozialethik des SEK, 5/6; Waffenexport und christliche Ethik, Bern 1982, Publikationsreihe der Schweiz. Nat.komm. Justitia et Pax, 7).

3. Verhältnis zur Dritten Welt (Aussenwirtschaft und Entwicklungshilfe)

Die oben, in I.4.d, erwähnte Zuwendung der schweizerischen Kirchen zur Entwicklungshilfe am Anfang der 60er Jahre hat anfänglich noch keinen eigentlich politischen Charakter; es geht nur um Projekte, Sammlungen und Information. Die Beschäftigung mit den weltweiten politischen und wirtschaftlichen Machtverhältnissen und mit den Auswirkungen der schweizerischen Aussenwirtschaft auf die Entwicklungsländer setzt erst ein, als der Genfer Sozialethiker André Biéler 1964 den SEK mit der entwicklungspolitischen Verantwortung der Kirchen konfrontiert und von den Industrieländern den Einsatz von mindestens 3 Prozent ihres Volkseinkommens zugunsten der Dritten Welt verlangt. Zuhanden der ökumenischen Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft von 1966 lässt der Vorstand des SEK durch eine Studienkommission entsprechende Thesen ausarbeiten, die – mit Ausnahme einiger abrüstungspolitischer Folgerungen – von der Abgeordnetenversammlung gutgeheissen werden. 1970 findet dann die von den drei Landeskirchen organisierte Interkonfessionelle Konferenz Schweiz–Dritte Welt statt, die der öffentlichen Meinungsbildung dienen soll und deren Arbeitsgruppenberichte Empfehlungen zu verschiedenen Aspekten des Verhältnisses zwischen der Schweiz und der Dritten Welt enthalten.

In der Folge bleibt dieses Verhältnis im Vordergrund des sozialethischen Interesses der Kirchen. Stellungnahmen werden sowohl zur staatlichen Entwicklungshilfe wie auch zur Tätigkeit der Schweiz an internationalen entwicklungspolitischen Konferenzen, namentlich im Rahmen der UNCTAD, formuliert, oft von den drei Landeskirchen gemeinsam. Ausserdem erarbeiten die sozialethischen Institutionen der beiden grossen Kirchen, vor allem das Institut für Sozialethik des SEK, zahlreiche Studien und Dokumentationen über die

Beziehungen zwischen der Ersten und der Dritten Welt, insbesondere auch über die schweizerischen Wirtschaftsbeziehungen zu den Entwicklungsländern, sowie über das Spannungsverhältnis zwischen der Aussenwirtschafts- und der Entwicklungspolitik unseres Landes, einschliesslich der Probleme der Exportrisikogarantie, der Fluchtgelder und der Verschuldungskrise. (SCHMOCKER/TRABER, Schweiz; PETER, Sozialethik; ferner Publikationen des Instituts für Sozialethik des SEK – Entwicklungspolitische Diskussionsbeiträge, Adliswil 1974–1985; Handelsströme Schweiz–Dritte Welt, Adliswil 1975–1980; TOBIAS BAUER, Verschuldung der ärmeren Entwicklungsländer, Bern 1987 – sowie Publikationen der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax: Entwicklung und Menschenrechte, Bern 1984; Schweizerische Entwicklungszusammenarbeit und wirtschaftliche Eigeninteressen, Bern 1989.)

4. Rassismus und Südafrika

Der Anstoss zur aktiven Anteilnahme an den Problemen der Rassendiskriminierung und der in einzelnen Ländern bestehenden rechtlichen Rassenschranken kommt aus der ökumenischen Bewegung. Wie oben, in I.4.c, ausgeführt, beschliesst die Vollversammlung des Ökumenischen Rates von Uppsala 1968 die Ausarbeitung eines Programms zur Bekämpfung des Rassismus; zugleich empfiehlt sie den Kirchen, ihre Geldmittel aus Einrichtungen abzuziehen, die den Rassengegensatz aufrechterhalten helfen. Dies hat einerseits die Äufnung des gleichfalls erwähnten Sonderfonds zur Folge, aus dem Beiträge zu humanitären Zwecken an afrikanische Befreiungsbewegungen ausgerichtet werden, anderseits die Aufstellung einer Liste von westlichen (auch schweizerischen) Unternehmungen, die im südlichen Afrika investieren. Beides erregt in der schweizerischen Öffentlichkeit Aufsehen und veranlasst den SEK, sich kritisch mit dem Vorgehen des Ökumenischen Rates auseinanderzusetzen. Daraus entsteht 1974/75 ein eigenes, von der Abgeordnetenversammlung verabschiedetes «Programm zur Unterstützung der Menschenrechte und zur Bekämpfung von Diskriminierung und Rassismus». Dieses erweitert den Kampf gegen die Rassendiskriminierung zum allgemeinen Einsatz für die Menschenrechte, auch an ökumenischen Konferenzen, stellt dem Vorstand des SEK eine beratende Menschenrechtskommission zur Seite und betont die Notwendigkeit des Gesprächs und des Informationsaustauschs mit Vertretern der Wirtschaft und der Politik. Eine Verurteilung aller, auch rassistischer

Formen der Diskriminierung spricht gleichzeitig die römisch-katholische Synode 72 aus.

1976 nimmt die Menschenrechtskommission des SEK eine vielseitige Tätigkeit auf, die sich sowohl auf Information und Bewusstseinsbildung in der Schweiz wie auf Kontakte und Interventionen zu Problemen in verschiedensten Ländern bezieht. 1979 wird eine ständige Stelle eröffnet, die in konkreten Fällen von Menschenrechtsverletzungen, in der Schweiz wie im Ausland, eingreift, wobei sie mit ähnlich gerichteten kirchlichen und ausserkirchlichen Institutionen (HEKS, Glaube in der Zweiten Welt, Amnesty International) im Kontakt steht. In den 80er Jahren, da das Eintreten für die Menschenrechte auch in der römisch-katholischen Kirche zum zentralen sozialethischen Anliegen wird, ergibt sich eine Zusammenarbeit mit der Nationalkommission Justitia et Pax, die zur Herausgabe eines gemeinsamen Werkbuchs führt. Als Folge der Tätigkeit der Menschenrechtskommission setzt sich schliesslich 1990 der Vorstand des SEK – in seiner Vernehmlassung zu einem Beitritt der Schweiz zum internationalen Übereinkommen gegen die Rassendiskriminierung und zum Erlass entsprechender strafrechtlicher Bestimmungen – für eine entschiedenere Anerkennung und Förderung der Lebensform der Fahrenden ein.

Unter dem Eindruck der sich verschärfenden Rassenspannungen in Südafrika und einer Isolierung der dortigen weissen Reformierten in der Ökumene unternimmt der SEK eine Vermittlungsaktion. 1976 erteilt die Abgeordnetenversammlung dem Vorstand einen entsprechenden Auftrag. 1979 findet im Rahmen des Reformierten Weltbundes in Pretoria eine Konferenz von protestantischen Kirchen der verschiedenen Rassengruppen statt, die zu gewissen Hoffnungen Anlass gibt. Da aber die weissen reformierten Kirchen in den folgenden Jahren ihre Haltung wieder verhärten und an der Apartheid festhalten, bleibt die Vermittlung erfolglos. Die Abgeordnetenversammlung des SEK erklärt darauf 1982 das System der Apartheid als mit dem Evangelium unvereinbar und beauftragt den Vorstand, in Südafrika diejenigen Kirchen und Christen zu unterstützen, die mit friedlichen Mitteln eine auf Gerechtigkeit und Menschenrechte gegründete Gesellschaft anstreben. Der Vorstand des SEK konzentriert seine Tätigkeit deshalb auf Hilfe und Interventionen zugunsten der diskriminierten schwarzen Kirchen und ihrer verbolgten Vertreter. Dabei wirkt er mit der Schweizer Bischofskonferenz zusammen. Eine ökumenische Delegation der Kirchen und Hilfswerke führt überdies

1986–1989 Gespräche mit Vertretern der Banken, um diese zu einer härteren Haltung gegenüber Südafrika zu bewegen, was allerdings nicht gelingt. (Menschenrechte und Antirassismus. Ein Programm für den SEK, Bern 1976; Unsere Verantwortung für Südafrika, Bern 1986, Publikationsreihe der Schweiz. Nat.Komm. Justitia et Pax, 14; Menschenrechte: der Auftrag der Christen für ihre Verwirklichung. Ein Werkbuch, Hg.: Menschenrechtskommission des SEK / Schweizerische Nationalkommission Justitia et Pax, Bern 1986; SEK, Südafrika. Tätigkeitsbericht der Arbeitsgruppe Südafrika über die Jahre 1983–1988, Bern 1988.)

5. Ausländer in der Schweiz

Die Probleme der ausländischen Einwanderer und ihres Verhältnisses zur schweizerischen Bevölkerung beschäftigen die Kirchen schon in den frühen 60er Jahren. So veranstaltet der Ausschuss für soziale Fragen des SEK 1962 eine Arbeitstagung, die sich aber noch weitgehend auf die kirchliche und soziale Betreuung der ausländischen Arbeitnehmer beschränkt. Die Spannungen um die sogenannte Überfremdungsfrage machen dann die politischen Dimensionen des Themas bewusst. Zugleich veranlasst die Tatsache, dass die Überzahl der Ausländer in der Schweiz nicht protestantisch ist, den SEK zur Zusammenarbeit mit anderen Kirchen, vor allem der römisch-katholischen. 1969 geben die drei Landeskirchen eine gemeinsame Erklärung heraus, in der bereits das Ziel einer Partnerschaft zwischen Schweizern und Ausländern in Erscheinung tritt. 1970 nehmen sie gemeinsam Stellung gegen die zweite Überfremdungsinitiative und befürworten eine schrittweise Eingliederung der Eingewanderten in das gesellschaftliche, politische und kirchliche Leben. Spezialorgane der beiden grossen Konfessionen geben von 1972 an ein laufend ergänztes Informationshandbuch zur Ausländerfrage heraus. Die Synode 72 verlangt die Aufhebung des Saisonarbeiterstatuts und die Zulassung des Familiennachzugs für alle ausländischen Arbeitnehmer. Reformierte Tagungen setzen sich für ein Recht der Ausländer auf politische Betätigung sowie auf Wahl von Konsultativorganen ein; solche Postulate werden 1974 in gemeinsame Thesen der beiden grossen Kirchen aufgenommen. 1975 spricht sich im Blick auf die Vorbereitung eines neuen Ausländergesetzes eine Eingabe beider Kirchen für die Aufhebung des Saisonnierstatuts aus; dieses Anliegen wird von da an in den kirchlichen Stellungnahmen und Vernehmlassungen ständig wiederholt. Im gleichen Sinn unterstützen die beiden

Kirchen 1981 – ohne eine Abstimmungsparole auszugeben – das Grundanliegen der «Mitenand»-Initiative, die aus katholischen Arbeitnehmerkreisen stammt; sie empfehlen 1982 auch eine Annahme des Ausländergesetzes (Ausländer unter uns. Handbuch für reformierte und katholische Pfarrer und Sozialarbeiter, hg. von der Kommission der evangelischen Kirchen der deutschen Schweiz für Ausländerfragen und der Schweizerischen katholischen Arbeitsgemeinschaft für die Fremdarbeiter, Zürich/Luzern 1972; Die 7 Thesen der Kirchen zur Ausländerpolitik, Bern/Sitten 1974, 2. überarb. Aufl. 1985; SEK / Schweizerische Bischofskonferenz, Grundsätzliche Überlegungen zum neuen Ausländergesetz, Bern 1976; Die Kirchen und die «Mitenand»-Initiative, Bern/Luzern 1981).

6. Boden- und Wohnungsfragen

Als die sozialdemokratische Bodenspekulationsinitiative 1963 die Bodenfrage zum schweizerischen Politikum erhebt, sieht sich auch der SEK veranlasst, sich mit ihr zu befassen. Sein Ausschuss für soziale Fragen bestellt dafür 1966 eine Studienkommission, deren Bericht 1969 veröffentlicht wird. Er postuliert eine vom Bund geleitete Raumplanung und eine teilweise Beschränkung der Eigentumsfreiheit in bezug auf den Boden; dabei wird unter anderem der Grundsatz einer allgemeinen Partizipation am Bodeneigentum theologisch begründet. 1971 wird der SEK vom Eidgenössischen Justiz- und Polizeidepartement in die Vernehmlassung zum ersten Vorentwurf für ein Raumplanungsgesetz einbezogen; er stützt sich in seiner Antwort auf den erwähnten Bericht und hebt vor allem die Beteiligung der Bevölkerung an der Planung, eine planungsbezogene Besteuerung des Baulandes und die Dringlichkeit verbindlicher Leitlinien hervor. In der Folge erarbeiten das Institut für Sozialethik und eine ständige Kommission für Raumplanungs- und Bodenrechtsfragen Studien und Stellungnahmen, die einerseits die Mitwirkung der Bevölkerung, anderseits die besonderen Probleme der Agglomerationen, der Land- und der Berggebiete betreffen. Auf römisch-katholischer Seite konzentriert man sich vorerst auf die Wohnungsprobleme. So wendet sich die Synode 72 gegen Boden- und Bauspekulation und dringt auf Mieterschutz wie auf Erleichterung des Erwerbs von Wohneigentum; eine Schrift der Nationalkommission Justitia et Pax von 1985 setzt sich auch für mehr Partizipation im Wohnungsbereich ein. Seit 1985 beteiligt sich Justitia et Pax an der erwähnten Kommission des SEK, wodurch eine ökumenische Arbeitsgruppe

entsteht; diese analysiert in einer Veröffentlichung von 1987 die Stadt-Land-Initiative und den Vorentwurf für ein Bundesgesetz über das bäuerliche Bodenrecht, wobei sie namentlich den zweiten positiv bewertet (Neues Recht für unseren Boden. Dokumentation einer Studienkommission des SEK, Zürich 1969; Changement social et communauté. Série spéciale d'Etudes et Rapports, Lausanne, Institut d'éthique sociale de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, 1973–1975; Entwicklung im Stadtquartier und in der Bergregion. Wer plant für wen?, hg. von der Kommission für Raumplanungs- und Bodenrechtsfragen des SEK, Bern 1979; Die Verantwortung der Kirche im Wohnungswesen, Bern/Luzern 1985, Publikationsreihe der Schweiz. Nat.komm. Justitia et Pax, 13; Ökumenische Arbeitsgruppe für Raumplanungs- und Bodenrechtsfragen, Welches Bodenrecht ist für Mensch und Boden recht?, Bern 1987).

b) Zusätzliche Hauptthemen aus den früheren 70er Jahren

In der ersten Hälfte der 70er Jahre beanspruchen *drei neue politische Themen bzw. Themenbereiche* eine vorrangige sozialethische Anteilnahme der Kirchen; dabei geht es um eine Reform des traditionellen Verhältnisses zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, um eine veränderte Beurteilung der Not unerwünschter Schwangerschaft sowie um ein umfassendes Angehen der Probleme von Krieg und Frieden.

7. Mitbestimmung

Wie oben, in I.4.c, ausgeführt, ist das Postulat der Mitbestimmung der Arbeitnehmer in der katholischen Soziallehre schon seit längerer Zeit entwickelt worden. Es erstaunt deshalb nicht, dass es vom überwiegend katholisch geprägten Christlichnationalen Gewerkschaftsbund zu Beginn der 70er Jahre aufgegriffen und gemeinsam mit zwei anderen Arbeitnehmerorganisationen (Schweizerischer Gewerkschaftsbund und Schweizerischer Verband evangelischer Arbeitnehmer) 1971 zum Gegenstand einer Volksinitiative gemacht wird, die das öffentliche Interesse erregt. 1972 wird das Institut für Sozialethik des SEK vom Eidgenössischen Volkswirtschaftsdepartement zur Vernehmlassung über diese Initiative eingeladen; es arbeitet dafür mit dem gleichnamigen Institut der Universität Zürich zusammen, das seit Jahren Studien zu dieser Frage betreibt. Die Stellungnahme befürwortet eine umfassende und verantwortliche Mitbestimmung

der Arbeitnehmer (auf Arbeitsplatz-, Betriebs- und Unternehmensebene) unter Beteiligung ihrer Organisationen. Ähnliche Forderungen vertritt die Synode 72; auf sie berufen sich die römisch-katholischen Bischöfe 1976 vor der Abstimmung über die Initiative. Diese wird allerdings nicht direkt empfohlen; eine eingehende gemeinsame Stellungnahme der Kommission für soziale Fragen des SEK und der Nationalkommission Justitia et Pax gibt ihr aber deutlich den Vorzug vor dem Gegenvorschlag des Parlaments, auch wenn sie in ihr einen Vorrang der Belegschaft vor der Gewerkschaft vermisst. In einer Vernehmlassung von 1984 begrüsst sodann die erwähnte Kommission zusammen mit dem Institut für Sozialethik des SEK den Expertenentwurf zu einem Gesetz über die Mitbestimmung auf Betriebsebene, ohne freilich damit auf das Postulat einer umfassenden Mitbestimmung zu verzichten (ARTHUR RICH, Mitbestimmung in der Industrie, Zürich 1973; SPIELER, Kirche; Die Kirche vor der Mitbestimmungsfrage. Überlegungen zur eidgenössischen Volksabstimmung vom 21. Februar 1976, in: Reformatio, 25, 1976, S. 112–118).

8. Schwangerschaftsabbruch

Unter dem Eindruck der grossen Zahl von meist illegalen Abtreibungen hat der SEK schon anfangs der 50er Jahre das Problem des Schwangerschaftsabbruchs prüfen und in Publikationen darlegen lassen; diese gehen davon aus, dass Leben, auch ungeborenes, erhalten werden müsse, und anerkennen grundsätzlich die Bestimmungen des noch jungen Schweizerischen Strafgesetzbuches, wobei sie vom Staat zusätzlich nur Massnahmen zur Erleichterung der Mutterschaft in sozialen Notlagen verlangen. Zum aktuellen politischen Thema wird der Schwangerschaftsabbruch erst 1971 durch die Einreichung einer Volksinitiative für dessen volle Straflosigkeit. Dieses Begehren veranlasst den Bundesrat zur Einleitung einer Gesetzesrevision; es wird 1976 zugunsten der etwas weniger weitgehenden Fristenlösungsinitiative zurückgezogen. In der Vernehmlassung zu den Expertenvorschlägen des Eidgenössischen Justiz- und Polizeidepartements von 1973 ziehen die römisch-katholischen Bischöfe nur die restriktivere Indikationenlösung in Betracht, und zwar mit gewissen Vorbehalten gegenüber der sozial-medizinischen und der rechtlich-ethischen Indikation (z. B. Vergewaltigung, Unzucht mit Unzurechnungsfähigen) sowie ohne die eugenische. Der Vorstand des SEK anerkennt dagegen nun auch eine soziale Notlage als Zulässigkeitsgrund; die christkatholische Stellungnahme liegt zwischen denjenigen der beiden

grossen Kirchen. Es äussern sich aber römisch-katholische Organisationen, welche die rechtlich-ethische und die eugenische Indikation positiver beurteilen als die Bischöfe (Schweizerischer Katholischer Frauenbund, Schweizerischer Studentenverein), und reformierte, welche die Fristenlösung befürworten (Evangelischer Frauenbund, Arbeitskreis Kritische Kirche Bern). Ungeachtet dieser Differenzen betonen die kirchlichen Stellungnahmen die Notwendigkeit, durch staatliche Massnahmen bessere Voraussetzungen für die Übernahme elterlicher Verantwortung zu schaffen. Die politische Aktualisierung der Frage zeitigt ferner in beiden Hauptkonfessionen eingehendere Studien.

In einen grösseren Zusammenhang wird das Abtreibungsproblem in den 80er Jahren durch die Initiative «Recht auf Leben» gestellt. Diese wird von den römisch-katholischen Bischöfen unterstützt; der Vorstand des SEK lehnt sie dagegen – trotz Anerkennung ihres Grundanliegens – ab, da sie das Recht auf Leben verabsolutiere und der persönlichen Verantwortlichkeit in den komplexen Lebensverhältnissen zu wenig Rechnung trage; in der Frage des Schwangerschaftsabbruchs liesse sie nur noch eine medizinische Indikation zu. Ähnlich urteilt auch der Synodalrat der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Bern. (J. TEN DOORNKAAT KOOLMAN, Geheiligtes Leben. Das Problem der Schwangerschaftsunterbrechung. Bericht, verfasst im Auftrage des Vorstandes des SEK, St. Gallen 1952; HERMANN RINGELING/HANS RUH, Hg., Zur Frage des Schwangerschaftsabbruches. Theologische und kirchliche Stellungnahmen, Basel 1974; FRANZ FURGER/KURT KOCH, Verfügbares Leben? Die Wertung des menschlichen Lebens in der gegenwärtigen Gesellschaft aus der Sicht christlicher Ethik, Bern 1978, Publikationsreihe der Komm. Justitia et Pax, 3; Recht auf Leben. Medizinische, juristische, theologische und ethische Gesichtspunkte, Adliswil, SEK, 1985.)

9. Friede und Sicherheit

Wie bereits in I.4.a ausgeführt, haben Organe des SEK schon lange vor den 70er Jahren zu den Fragen der Militärdienstverweigerung und der Waffenausfuhr Stellung genommen und auch die Zulässigkeit einer atomaren Bewaffnung der schweizerischen Armee diskutiert. Zu einer umfassenderen Beschäftigung mit der Problematik von Friede und Sicherheit kommt es aber erst später. Den Auftakt dazu bildet 1972 eine vom Institut für Sozialethik veranstaltete Tagung, die eine Koordination und Förderung der seit 1966 laufenden Bemü-

hungen um die Gründung eines schweizerischen Friedensforschungsinstituts anstrebt. Dieses Projekt findet auch an der Synode 72 Unterstützung; 1975 fällt es aber der rezessionsbedingten Sparpolitik zum Opfer. Anlass zu neuem kirchlichem Engagement für die Friedensförderung bildet die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa. SEK und Bischofskonferenz führen 1977 eine gemeinsame Tagung durch, die vor allem die Spannung zwischen Frieden und Abrüstung einerseits und Wahrung der Menschenrechte anderseits behandelt; dabei wird der Einsatz der Kirchen für beide Ziele und eine entsprechende Zusammenarbeit mit den staatlichen Stellen postuliert. Dieses Konzept wird in der Folge von beiden Kirchen durch Stellungnahmen und Gespräche weiterentwickelt. Auf Wunsch der bernischen reformierten Synode lässt der SEK sodann eine Studie ausarbeiten, die 1983 für eine umfassende Friedenspolitik der Schweiz eintritt, wobei sie Forschung, Erziehung, Aussenwirtschaft, Entwicklungsförderung und europäische Zusammenarbeit einbezieht.

Die Nationalkommission Justitia et Pax veröffentlicht 1988 Diskussionsanstösse über gewaltfreies Handeln in der Gesellschaft; diese befürworten eine Begrenzung des Neutralitätsprinzips durch Solidaritätspflichten wie auch eine fortschreitende Abrüstung und greifen ausserdem die Frage des zivilen Ungehorsams auf, dessen ethische Berechtigung sie nicht ausschliessen. Schliesslich äussern sich Justitia et Pax und die Kommission für soziale Fragen des SEK 1989 gemeinsam zur Initiative für eine Schweiz ohne Armee, indem sie sowohl eine Zustimmung wie eine Ablehnung als christlich vertretbar erklären, da sie einer aktiven Friedensförderung den Vorrang vor der Landesverteidigung einräumen. Der Vorstand des SEK fügt freilich dieser Stellungnahme bei, dass ihm die Abschaffung der Armee noch nicht möglich scheine. (HANS RUH, Hg., Friedensforschung in der Schweiz, Bern 1972, Studien und Berichte aus dem Inst. für Sozialethik des SEK, 2/3; Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa. Kirchliche Gesichtspunkte, Bern 1977, Studien und Berichte aus dem Inst. für Sozialethik des SEK, 24; URS ALTERMATT u. a., Formen schweizerischer Friedenspolitik, Bern 1982, Publikationsreihe der Schweiz. Nat.komm. Justitia et Pax, 6; Kommission für Fragen der Sicherheit und Abrüstung des SEK, Frieden schaffen, Frieden schützen, Bern 1983; Gewaltfreies Handeln in unserer Gesellschaft, Bern 1988, Publikationsreihe der Schweiz. Nat.komm. Justitia et Pax, 17.)

c) Zusätzliche Hauptthemen aus den späteren 70er Jahren

In der zweiten Hälfte der 70er Jahre treten *zwei weitere politische Gegenstände* in den Brennpunkt des kirchlichen Interesses: eine neuartige Erscheinungsform der Fremdenfrage und ein besonders umstrittener Aspekt der Umweltproblematik.

10. Flüchtlinge

Die Flüchtlingsfrage hat schon während des Zweiten Weltkrieges zu kirchlichen Interventionen bei den Behörden Anlass gegeben; damals trat der SEK gegen die Zurückweisung von an ihrem Leben bedrohten Emigranten ein (vgl. oben, I.4.a). Zum öffentlichen politischen Streitpunkt wird das Flüchtlingsproblem aber erst in den 70er Jahren, als sich zunehmend Menschen aus der Dritten Welt in der Schweiz um Asyl bewerben. Die Synode 72 setzt sich in einem Beschluss von 1975 für die Asylgewährung an Verfolgte und Gefährdete sowie für den Erlass eines Asylgesetzes ein. 1976 beteiligen sich die grossen Kirchen an der Vernehmlassung über ein Asylgesetz; dabei tritt die Schweizer Bischofskonferenz für ein subjektives Recht auf Asyl ein. In seiner Stellungnahme zum Expertenentwurf für eine neue Bundesverfassung nimmt der SEK 1979 denselben Standpunkt ein. In weiteren Vernehmlassungen (zur Asylverordnung und zu den Revisionen des Asylgesetzes) wenden sich beide Kirchen gegen Verschlechterungen der Rechtslage der Asylbewerber, vor allem gegen ungenügend begründete Abweisungen und Ausschaffungen, gegen Beeinträchtigung der Beratungstätigkeit der Hilfswerke und der Arbeitsmöglichkeiten, für eine Respektierung der familiären Zusammengehörigkeit sowie für internationale Bemühungen um eine Erweiterung der Aufnahmekapazität des Westens und um eine Behebung der Fluchtgründe. In zwei Memoranden appellieren die drei Landeskirchen gemeinsam an Behörden und Bevölkerung, werben um Verständnis und versuchen, der zunehmenden Verhärtung gegenüber den Flüchtlingen entgegenzuwirken; vor der Abstimmung über die zweite Asylgesetzrevision nehmen sie 1987 in ablehnendem Sinne Stellung. Schon in den beiden Memoranden und deutlicher noch in den Vernehmlassungen der grossen Kirchen zum Bericht der interdepartementalen Strategiegruppe für eine Flüchtlings- und Asylpolitik der 90er Jahre wird auf die Armut als Fluchtmotiv sowie auf deren Zusammenhang mit politischen Fluchtgründen hingewiesen. Der SEK regt insbesondere an, anstelle von Einwanderern aus «klas-

sischen» Rekrutierungsländern vermehrt solche aus wirtschaftlichen «Notstandsgebieten» auf dem Arbeitsmarkt zu berücksichtigen.

Angesichts verschiedener Fälle von kirchlichem Widerstand gegen behördliche Massnahmen im Flüchtlingswesen, vor allem durch Gewährung des sogenannten Kirchenasyls, lässt der SEK auf Begehren des Evangelisch-reformierten Synodalverbandes Bern-Jura einen Bericht zur Frage des Widerstandes im demokratischen Rechtsstaat ausarbeiten und veröffentlicht ihn 1988 als Diskussionsbeitrag. Darin werden gewisse Möglichkeiten gezeigt, innerhalb der Rechtsordnung staatlichen Anordnungen zuwiderzuhandeln; Widerstand gegen das staatliche System als solches wird aber als mit dem demokratischen Rechtsstaat unvereinbar erklärt. Im Unterschied zur erwähnten Schrift von Justitia et Pax über gewaltfreies Handeln (vgl. oben, I.5.b, Ziffer 9) legt der Bericht des SEK mehr Gewicht auf die juristische als auf die ethische Argumentation. (Auf der Seite der Flüchtlinge. Memorandum der drei Landeskirchen zu Asyl- und Flüchtlingsfragen, Bern und Freiburg/Schweiz 1985; Für eine menschliche Asylpolitik. Memorandum II der drei Landeskirchen zu Asyl- und Flüchtlingsfragen, Bern und Freiburg/Schweiz 1987; Widerstand? Christen, Kirchen und Asyl, Bern, SEK, 1988; ROLF SCHLATTER, Kirchliche Stellungnahmen zur Flüchtlings- und Asylproblematik in der Schweiz 1939–1989, Akz.arb. theol., Inst. für Sozialethik, Zürich 1990.)

11. Energie

Mit den Problemen der Energieversorgung und des Energieverbrauchs werden die schweizerischen Kirchen durch die Erdölkrise von 1973, den Konflikt um den Bau neuer Atomkraftwerke sowie die Ausarbeitung einer Gesamtenergiekonzeption des Bundes konfrontiert. 1976 übersetzt und veröffentlicht das Institut für Sozialethik des SEK einen Bericht über eine internationale ökumenische Tagung zum Thema Kernenergie. 1978 äussern sich die römisch-katholischen Bischöfe zum Thema Energie und Lebensstil und wenden sich – mit Rücksicht auf die Dritte Welt wie auf künftige Generationen – gegen die Energieverschwendung, ohne aber zur Frage der Atomkraft Stellung zu nehmen. Das Institut für Sozialethik, vom Vorstand des SEK mit dem Studium des ganzen Fragenkreises beauftragt, publiziert 1980 aufgrund eines Kolloquiums eine eigene Schrift. Diese bringt den zunehmenden Energiebedarf mit einem überwiegend materiellen Wohlfahrtsstreben in Zusammenhang, betont die Verantwortung des Menschen für die Bewahrung der Schöpfung und gibt der Durch-

führung von Sparmassnahmen wie auch der Suche nach Alternativenergien den Vorrang vor dem endgültigen Schritt ins Atomzeitalter. Im gleichen Sinne nehmen beide grossen Kirchen an der Vernehmlassung zur Gesamtenergiekonzeption teil. In weiteren Vernehmlassungen zur energiepolitischen Verfassungs- und Gesetzgebung dringt der SEK auf sparsamen Verbrauch, Minimierung der Strahlengefahr und demokratische Mitbestimmung; so befürwortet er die Erhebung einer Energieabgabe, die lückenlose Verantwortlichkeit der Atomkraftwerkbetreiber und ein fakultatives Referendum bei der Erteilung der Rahmenbewilligung für Kernanlagen. Die sozialethischen Institutionen beider Konfessionen vertiefen in der Folge die kirchlichen Stellungnahmen in eingehenden Studien. Im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 44 über Energiekonsum führt das Institut für Sozialethik eine interdisziplinäre Untersuchung über den Energieverbrauch und die Möglichkeiten seiner Veränderung durch.

Den abwägenden und bloss einschränkenden Stellungnahmen der Kirchen stellt 1981 eine «Kirchliche Arbeitsgruppe für Atomfragen» (KAGAF) in ihrem «Atom-Denkwort» ein entschiedenes Nein gegenüber, indem sie die Verwendung der Nuklearenergie grundsätzlich als lebens- und schöpfungsfeindlich verwirft. Eine Arbeitsgruppe «Christen und Energie» erklärt dagegen 1986 eine massvolle Nutzung der Kernenergie als ökologisch wie ethisch verantwortbar. Auf die energiepolitische Volksabstimmung von 1990 kommt es schliesslich zu einer gemeinsamen konkreten Empfehlung der beiden kirchlichen sozialethischen Institutionen mit der oben, in I.4.e, genannten Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt; darin wird nicht nur der Energieartikel, sondern auch die Moratoriums- und – im Sinne einer zielstrebigen stufenweisen Abkehr von der Atomenergie – die Ausstiegsinitiative befürwortet. (Energie, Kirche und Gesellschaft, Bern 1980, Studien und Berichte aus dem Inst. für Sozialethik des SEK, 30; PLASCH SPESCHA, Energie, Umwelt und Gesellschaft, Hg.: Schweizerische Nationalkommission Iustitia et Pax, Freiburg/Schweiz 1983; Unsere Verantwortung in der Energiefrage, Bern 1983, Publikationsreihe der Schweiz. Nat.komm. Justitia et Pax, 8; HELMUT KAISER, Ethische Urteilsfindung im Blick auf die Energie-Initiativen, Bern 1984, ISE-Texte 10/84; CLAUDE BOVAY u. a., Energie im Alltag. Soziologische und ethische Aspekte des Energieverbrauchs, Zürich 1989; Schweizerische Nationalkommission Justitia et Pax / Ökumenische Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt / Institut für

Sozialethik des SEK, Sozialethische Überlegungen zum Energieartikel und zu den Atominitiativen, Bern 1990.)

d) Zusätzliches Hauptthema aus den 80er Jahren

In den 80er Jahren ist es vor allem wieder ein wirtschaftspolitisches Thema, das den Bereich der sozialethischen Tätigkeit der Kirchen erweitert; deren Interesse gilt aber primär den entwicklungspolitischen Aspekten dieses Gegenstandes.

12. Banken
Bereits die Interkonfessionelle Konferenz Schweiz–Dritte Welt von 1970 übt Kritik an der Annahme von Fluchtgeldern durch schweizerische Banken. 1974 beteiligen sich sodann die Kirchen – im wesentlichen zustimmend – an der Vernehmlassung zu einer Revision der Teilzahlungs- und Kleinkreditgesetzgebung. Zu einer eingehenden Beschäftigung mit dem Bankwesen kommt es aber erst im Zusammenhang mit der 1978 lancierten sozialdemokratischen Bankeninitiative. Die sozialethischen Institutionen beider grossen Konfessionen veröffentlichen 1981 entsprechende Studien, die nicht direkt zum Volksbegehren Stellung nehmen, jedoch eine Reihe von Postulaten begründen. Beide Publikationen setzen sich für eine Eindämmung der Kapitalflucht aus Entwicklungsländern und für grössere Steuergerechtigkeit im Inland durch Verhinderung von Hinterziehungsmöglichkeiten ein, wozu eine gewisse Lockerung des Bankgeheimnisses beitragen soll. Sie neigen auch zu einer Erhöhung der Verbindlichkeit der verbandlichen Selbstkontrolle der Banken und postulieren eine Beteiligung der Schweiz an einer internationalen Aufsicht über die Finanzmärkte. Die reformierte Studie befürwortet überdies eine Ausweitung der staatlichen Bankenkontrolle unter dem Aspekt des öffentlichen Interesses, eine Verstärkung des Sozialschutzes im Kleinkreditwesen, strengere Normen gegen Wirtschaftskriminalität und die Einbeziehung weiterer Kreise in die Vorbereitung von bankrechtlichen Erlassen. Die Nationalkommission Justitia et Pax lässt in der Folge das Verhältnis zwischen dem schweizerischen Bankwesen und der Dritten Welt noch speziell untersuchen. Die beiden sozialethischen Institutionen stützen sich 1983 in ihren Vernehmlassungen zu einer Totalrevision des Bankengesetzes auf die erwähnten Studien.

In den späteren 80er Jahren wird, wie schon erwähnt (vgl. I.5.a, Ziffer 4), das Verhältnis kirchlicher Organisationen zu den Banken

vor allem durch deren Tätigkeit in Südafrika, die vielfach als Stützung des Apartheidsystems beurteilt wird, belastet. Das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz (HEKS) beschliesst deshalb 1986 im Einvernehmen mit dem Vorstand des SEK, die Beziehungen zur Schweizerischen Bankgesellschaft abzubrechen. Entsprechende Schritte gegenüber den Grossbanken tun auch die Kooperation evangelischer Kirchen und Missionen (KEM) und der Schweizerische Evangelische Missionsrat. Justitia et Pax veröffentlicht 1989 im Sinne von Diskussionsanstössen Überlegungen zur Frage kirchlicher Geldanlagen; diese tendieren auf eine Bevorzugung der Kleinbanken, betonen aber angesichts der Vernetzung des schweizerischen Bankwesens zugleich die Bedeutung sozialethischer Einflussnahme auf grössere Bankunternehmungen durch Gespräche oder durch Interventionen engagierter Aktionäre. (HANS-BALZ PETER u. a., Schweizer Bankwesen und Sozialethik, 2 Bde., Bern 1981, Studien und Berichte aus dem Inst. für Sozialethik des SEK, 31/32; Die Bankeninitiative. Gutachten, Bern 1981, Publikationsreihe der Komm. Justitia et Pax, 4; ANTONIN WAGNER/FRIEDRICH BEUTTER, Finanzplatz Schweiz – Dritte Welt, Freiburg/Schweiz 1983; Wie verantwortlich Geld anlegen? Anstösse zur Diskussion über kirchliche Geldanlagen, Bern 1989, Publikationsreihe der Schweiz. Nat.komm. Justitia et Pax, 20.)

e) Inhaltliche Gliederung der Hauptthemen und Vielfalt der übrigen Gegenstände

Gliedert man die zwölf hier herausgehobenen Gegenstände politischen Engagements der Kirchen nach den *drei grossen Zielsetzungen der ökumenischen Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* – wie es kirchliche Sozialethiker tun –, so ergibt sich für die Zeit seit den 60er Jahren folgende Entwicklung: Anfänglich stand der Bereich des Friedens (Dienstverweigerung, Waffenausfuhr) im Vordergrund. Schon Ende der 60er Jahre gewannen Aspekte der Gerechtigkeit (Dritte Welt, Rassismus, Ausländer) mindestens gleiches Gewicht, und mit der Bodenfrage wurde bereits ein Thema aufgegriffen, das heute der Bewahrung der Schöpfung zugeordnet wird. In der Folge erweiterten sich alle drei Themengruppen, die erste durch Frieden und Sicherheit, die zweite durch Mitbestimmung, Flüchtlinge und Banken, die dritte durch Schwangerschaftsabbruch und Energie.

Die Kirchen haben aber daneben noch zu einer ganzen Anzahl *weiterer politischer Fragen* Stellung genommen. In den 30er Jahren beschäftigte sich der SEK mit den Problemen der Arbeitslosigkeit und ihrer Bekämpfung. Wie oben, in I.4.a, angeführt, äusserte er sich auf sozialpolitischem Gebiet – zum Teil gemeinsam mit anderen Kirchen – auch zu Altersversicherung und Arbeitsrecht sowie zu verschiedenen Aspekten der öffentlichen Moral (Beschränkung des Alkoholkonsums, Lotteriewesen und Spielbanken, Schund- und Schmutzliteratur, Autorennen), anderseits wandte er sich gegen einen obligatorischen militärischen Vorunterricht. Kirchliches Interesse erregten nach dem Zweiten Weltkrieg ferner Fernsehprogramme und Filmgesetzgebung. Eine stärkere Verbreiterung setzte dann Ende der 60er Jahre ein. So beteiligten sich die Kirchen an den Vernehmlassungen zur Totalrevision der Bundesverfassung. In der Sozialpolitik traten Kranken-, Unfall- und Arbeitslosenversicherung, Europäische Sozialcharta, Stellung der Frau, Eherecht, Familienförderungsmassnahmen und Sexualstrafrecht hinzu, als Themen der Lebens- und Schöpfungserhaltung Tempobeschränkung im Strassenverkehr, Tierschutz, In-vitro-Befruchtung, AIDS und Drogen, im Bereich der Grundrechte Kampf gegen die Folter, Persönlichkeits- und Datenschutz, ausserdem die Medienpolitik sowie aussenpolitische Fragen wie Verhältnis zu Israel und europäische Integration.

6. Die Begründung kirchlicher Stellungnahmen zur Politik

Nach der Übersicht über die vielfältige Thematik kirchlicher Mitsprache in der schweizerischen Politik der letzten Jahrzehnte sei nun für zwei besonders umstrittene Bereiche – die Flüchtlings- und die Energiefrage – näher untersucht, wie die Kirchen und ihre Sprecher ihre Stellungnahmen begründen. Es wird ihnen ja oft zum Vorwurf gemacht, sie betrieben «Parteipolitik». Damit ist offenbar eine Abhängigkeit gegenüber parteipolitischen Organisationen, ihren Programmen und ihren Aktionen gemeint. Eingehendere kirchliche Äusserungen zu politischen Fragen lassen aber erkennen, dass die Kirchen und ihre Vertreter *eigene Begründungsquellen* und auch *eigene Begründungsweisen* haben, die in der Parteipolitik nicht üblich sind. Im theologischen Teil dieses Berichts werden die Zusammenhänge zwischen den Grundlagen der Kirche und ihrem Wirken, auch ihrem politischen Wirken, aus allgemeiner theologischer Sicht dargelegt

(vgl. unten, III, insbes. 2 und 5). Im Folgenden richtet sich der Blick dagegen vorrangig auf bestimmte kirchliche Stellungnahmen oder Studien und auf die Art, wie sie zu ihren Ergebnissen gelangen.

Vorerst muss aber ein wesentlicher Sachverhalt aufgezeigt werden, der oft das Verständnis kirchlicher Äusserungen erschwert. Kirchliche Stellungnahmen zur Politik berufen sich überwiegend auf *ethische Grundhaltungen oder Grundwerte,* die einerseits auf zentralen Aussagen der christlichen Botschaft und anderseits auf Überlegungen und Erfahrungen über Wesen und Zusammenleben der Menschen beruhen. Zwar handelt es sich dabei nicht um Normen, aus denen christliches Urteilen und Handeln einfach abgeleitet werden könnte, aber doch um Vorgaben, die für den Entscheid im Einzelfall wegleitend sind. Ohne den grundsätzlichen Unterschied zwischen christlich begründeter Ethik und staatlich verordnetem Recht verwischen zu wollen, kann man eine gewisse Verwandtschaft zwischen den Gedankengängen des kirchlichen Sozialethikers und dem Abwägen und Folgern eines Verfassungs- und Verwaltungsrichters feststellen, der seine Entscheide unter Anwendung geschriebener und ungeschriebener Prinzipien gewinnt. Sozialethische Begründungen sind deshalb weitgehend mit rationalem Denken nachvollziehbar. Und da die Wertvorstellungen der abendländischen Kultur stark vom Christentum geprägt sind, können Urteile der christlichen Sozialethik oft auch vom Standpunkt einer allgemeinen humanitären Ethik gutgeheissen werden (HAFNER, Beteiligung, S. 37 ff.).

Nun beschränkt sich aber christliches Entscheiden nicht auf rationales Abwägen und Folgern aus ethischen Vorgaben. Der Christ lebt nicht bloss aus einer Theorie, sondern auch – und zwar ganz zentral – aus dem *Glauben.* Erkenntnis aus dem Glauben unterscheidet sich vom logischen Folgern nicht dadurch, dass sie dem Erkennenden weniger Gewissheit brächte; ihr Wesen liegt vielmehr darin, dass sie nicht auf rationalem Denken beruht, sondern auf einer unmittelbaren Konfrontation mit einer alles menschliche Denken übersteigenden Instanz, die der Christ Gott nennt. Das hat für aufgeklärte Menschen des 20. Jahrhunderts in der Regel nichts mit übersinnlichen Erscheinungen zu tun. Erkennen aus dem Glauben ist das Erfassen einer Lebenssituation, vielleicht das unausweichliche Angesprochensein von einer Aufgabe oder das unabweisliche Einsehen einer Verantwortung oder einer Schuld. Glaubenserkenntnis kann sich im Zusammenhang mit einer biblischen Aussage ereignen, deren Inhalt die

eigene Lebenssituation trifft und erhellt, für sie gleichsam symbolische Bedeutung gewinnt. Solche Erkenntnis und durch sie bestimmtes Entscheiden und Handeln lässt sich freilich nicht mit rationalem Denken nachvollziehen. Soweit kirchliche Erklärungen auf Glaubenserkenntnis beruhen, können sie für andere unverständlich sein.

Situationsbezogenheit ist ein Wesenszug alles christlichen Entscheidens und Handelns, auch wenn ethische Grundhaltungen wegleitend sind. Deshalb kann der christliche Sozialethiker, im Unterschied zum Verfassungsrichter, nicht auf Präzedenzfälle abstellen. Wenn kirchliche Gremien und Sprecher bei möglichst vielen Adressaten Verständnis und Zustimmung erlangen wollen, verspricht immerhin das Argumentieren mit ethischen Grundwerten eher Erfolg als ein bekenntnishaftes, «prophetisches» Reden aus dem Glauben. Es gibt allerdings Situationen, in denen die Berufung auf solche Grundwerte wenig Echo findet und nur noch das Einstehen für die Glaubenserkenntnis bleibt, was unter Umständen stärker wirken kann als jede andere Argumentation.

a) Erstes Beispiel: Flüchtlingsfrage

Die kirchliche Argumentationsweise in der Flüchtlingsfrage soll zuerst an einigen *offiziellen Dokumenten* gezeigt werden, die bereits in I.5.c, Ziffer 10, erwähnt worden sind: an den beiden Memoranden der drei Landeskirchen zu Asyl- und Flüchtlingsfragen (Memorandum I vom 9. Mai 1985 und Memorandum II vom 13. Januar 1987) sowie am Bericht über Widerstandsrecht und Kirchenasyl, den der Vorstand des SEK 1988 veröffentlicht hat (Widerstand, insbes. S. 21 ff.).

Im Vordergrund der Argumentation dieser Dokumente stehen *ethische Grundwerte,* und zwar zunächst die «Achtung der *Menschenwürde* jeder Person» (Memorandum I). Der Bericht des SEK führt diese einerseits auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen zurück, wie sie in der Schöpfungsgeschichte (Gen 1, 26 f.) festgestellt wird, anderseits auf die Rechtfertigung jedes Menschen durch Jesus Christus – konkreter: durch dessen Tod –, wie sie Paulus darlegt (Röm 5, 16–19). Zur Achtung der Menschenwürde gehört die «Gewährleistung der *Menschenrechte*» (Memorandum I). Menschenwürde und Menschenrechte werden somit als ethische Begriffe verstanden und mit biblischen Aussagen belegt. Es wird aber zugleich betont, dass sie unserer Kultur und unserem politischen Wertsystem zugrunde

liegen; das Memorandum I beruft sich auch auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der UNO von 1948.

Während Menschenwürde und Menschenrechte gewissermassen eine Eigenschaft, ein subjektives Merkmal jedes Menschen bilden, betrifft ein anderer Grundwert das Zusammenleben der Menschen: die «internationale *Solidarität* ». Zu dessen Bekräftigung verweist das Memorandum I auf eine frühere Erklärung der drei Kirchen (Memorandum der drei Landeskirchen zur öffentlichen Entwicklungshilfe der Schweiz vom 1. Februar 1983), die diesen Grundwert gleichfalls christologisch (d. h. aus der Bedeutung von Jesus Christus für die Welt) begründet, nämlich aus der «befreienden Liebe und Zuwendung Gottes in Jesus Christus zum Menschen». Es wird von einer «Solidarität Gottes» gesprochen, die den Christen seinerseits zur Solidarität mit den anderen Menschen verpflichtet. «Solidarität» – oder auch «Mitmenschlichkeit» (Memorandum I) – sind in der modernen Sprache geläufige Ausdrücke; der biblischen Ausdrucksweise näher stehen Begriffe wie *«Nächstenliebe»* (Lev 19, 18), die nach dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter auch den Volksfremden einschliesst (Lk 10, 29–37), oder *«Brüderlichkeit»:* In der gleichnishaften Ankündigung des Jüngsten Gerichts sind die Hungernden, Fremden, Kranken und Gefangenen die Brüder des richtenden Menschensohns, und gerade in diesen Geringsten hat der wiederkommende Christus selber Wohltaten – und Versäumnisse – der Menschen erfahren: «Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25, 31–46). Wenn aber selbst die Missachtetsten von Christus Brüder genannt werden, so sind vor Gott auch untereinander «alle Menschen ... Brüder und Schwestern» (Memorandum I). Auch die Brüderlichkeit ist seit der Französischen Revolution in den politischen Wortschatz der Demokratie eingegangen.

Aus der Rede vom Jüngsten Gericht ergibt sich für die christliche Ethik nicht nur eine allgemeine Grundhaltung der Brüderlichkeit und Solidarität, sondern ausserdem eine Art Rangfolge oder Dringlichkeitsordnung für das mitmenschliche Handeln. Denn dass Christus gerade in den geringsten seiner Brüder eine Art Stellvertreter findet, gibt diesen in der Wertung der Christen eine besondere Stellung. So heisst es denn im Memorandum I, der Platz der Kirchen könne nur «auf der Seite der benachteiligten und verfolgten Menschen» sein. Damit soll den Fremden freilich nicht ein grundsätzlicher Vorzug vor den Einheimischen gegeben werden; die Solidarität gilt allen Benachteiligten: Flüchtlingen, Drittweltbewohnern und

Schweizern. Aber für die Kirchen ist eine *«vorrangige Option Gottes für die Armen, ...* die Machtlosen und Ausgestossenen» massgebend, wie der Bericht des SEK ausführt. Dass der Fremde mit zu denen gehört, denen die besondere Zuwendung der Kirchen zukommt, wird auch durch den Hinweis auf die Stellung des Fremdlings im alttestamentlichen Volk Israel unterstrichen. So heisst es im Gesetz, das Moses nach der Überlieferung den Israeliten gegeben hat, diese sollten die Fremden nicht ausbeuten und ihr Recht nicht beugen, sondern sie lieben; sie seien ja selbst in Ägypten Fremde gewesen und wüssten, wie es einem Fremden zumute ist (Ex 22, 20; 23, 9; Lev 19, 33 f.; Dtn 10, 19; 24, 17 f.). Der Bericht des SEK macht zugleich einen weiteren neutestamentlichen Bezug geltend: Jesus wirkt herumziehend, zwar nicht als Landesfremder, aber doch ohne Wohnsitz (Mt 8, 20), und aus seiner frühesten Kindheit wird ein Aufenthalt in Ägypten erzählt, wohin sich seine Eltern mit ihm vor dem von König Herodes in Bethlehem angeordneten Kindermord geflüchtet haben (Mt 2, 13–20). Auch diese biblischen Aussagen sollen Gottes Option für die Armen und für die Ausgestossenen illustrieren.

Aus den hervorgehobenen ethischen Hauptgrundwerten, die in einem engen Zusammenhang stehen, ergibt sich für die Kirchen als Konsequenz ferner die *Achtung vor anderen Kulturen und Lebensweisen.* Diese sind weder als Gefahr für die einheimische Kultur noch als minderwertig zu betrachten; sie bedürfen vielmehr der eigenen Entfaltungsmöglichkeit. Nicht völlige Angleichung, sondern ein friedliches Neben- und Miteinander postuliert das Memorandum I; jeder Rassismus wird verpönt. Wohl bringen die erwähnten Dokumente den Ängsten gegenüber dem Flüchtlingszustrom Verständnis entgegen. Die Lösung soll aber nicht in Abgrenzung und Abwehr, sondern in Begegnung und Dialog gesucht werden.

In den hier analysierten Dokumenten wird jedoch nicht nur mit ethischen Grundwerten argumentiert, wie sie unserer humanitären Tradition geläufig sind. An einzelnen Stellen finden sich Aussagen, die als Ausdruck eines *unmittelbaren Glaubensverständnisses* zu werten sind. So wird das Flüchtlingselend im Memorandum I als ein «Zeichen der Zeit» verstanden, das die Kirchen zu erkennen haben. Die Flüchtlinge sind in der «heilen» Schweiz ein «Zeichen dafür ..., dass die Welt aus den Fugen geraten ist»; sie lassen dadurch die Notwendigkeit internationaler Solidarität spürbar werden. Von «Zeichen der Zeit» ist bei Lukas (12, 54–57) die Rede, als Jesus sein Wirken mit Naturerscheinungen vergleicht, die auf bestimmte, aus

der Erfahrung bekannte Folgen hinweisen; aus diesem Wirken sollen seine Zeitgenossen in entsprechender Weise erkennen, dass Gott sie zur Entscheidung – zum Bekenntnis, zur Bereitschaft, zur Umkehr – ruft (vgl. Lk 12, 8 f. 35–46; 13, 5–9). Ein solcher Ruf richtet sich aber an den Glauben: nur im Glauben kann der Christ erfassen, dass der Flüchtlingszustrom ihn ebenso zur Entscheidung auffordert, wie es Jesus durch sein Auftreten den Menschen seiner Zeit gegenüber tat.

Das Memorandum I versucht, diese zeichenhafte Bedeutung des Flüchtlings seinen Adressaten dadurch etwas näherzubringen, dass es in gewissem Sinne *psychologisch* argumentiert: Der Flüchtling wird als Sinnbild des heutigen Menschen gedeutet, der in seiner Entwurzelung dem Emigranten gleicht. Aber weil er diese Entwurzelung nicht wahrhaben will und sich vor ihr fürchtet, grenzt er sich gegen den Flüchtling ab, dessen Auftreten ihn in seiner Identität zu bedrohen scheint. Die kirchliche Erklärung rät nun, den Flüchtling in seiner Eigenart anzunehmen, denn dies bedeute, «sich selber mit den eigenen Ängsten und Unsicherheiten annehmen». Durch die Annahme des Flüchtlings soll also gerade die eigene Identität wiedergewonnen werden, da zu ihr auch die Entwurzelung gehört; diese wird nicht überwunden, wenn man sie ignoriert und verdrängt. Den theologischen Hintergrund dieses psychologischen Rats bildet der Glaube, dass Gott durch Christus den Menschen gerade in seiner Schwachheit, in seinem Versagen annimmt. Wird das Erscheinen des Flüchtlings als Begegnung mit Christus verstanden, so darf der Einheimische zu seiner Unsicherheit und Entwurzelung stehen, da Christus ihn ja gerade so annimmt, wie er wirklich ist. Dann braucht er sich aber nicht mehr vom entwurzelten Flüchtling abzugrenzen, sondern kann versuchen, ein brüderliches Verhältnis zu ihm zu finden.

Aus den angeführten ethischen Grundhaltungen und dem für die Verfasser der Dokumente zweifellos nicht weniger massgebenden unmittelbaren Glaubensverständnis ergeben sich nun die *praktischen Folgerungen* für die kirchliche Asylpolitik. Sie liegen sehr eindeutig auf einer Linie, die durch die Maximen offene Tür, Bereitschaft zu vielfältiger Hilfe in der Schweiz wie in den Herkunftsländern, Verständnis für die Fluchtmotive, menschenwürdige Behandlung, unverkürzte Gewährung aller Rechtsmittel und im Zweifelsfall Entscheid zugunsten des Asylbewerbers gekennzeichnet ist. Diese Maximen sind dem humanitären Denken unserer Zeit nicht fremd. Wenn die kirchliche Argumentation trotzdem in der Öffentlichkeit nicht durchgedrungen ist – wie die Praxis der Behörden, die Beschlüsse

der eidgenössischen Räte und die Annahme einer restriktiven Asylgesetzrevision in der Volksabstimmung vom 5. April 1987 zeigen –, so liegt es offensichtlich an *Gegengewichten,* die das politische Verhalten stärker bestimmen als die kirchliche Argumentation. Sieht man einmal von elementarer Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit oder von reinem Nationalegoismus ab, so handelt es sich dabei wohl namentlich um die Sorge, der Flüchtlingsstrom drohe ohne Eindämmung die Aufnahmekapazität unseres Landes zu überschreiten, sei dies nun durch den Bedarf an Wohnraum und Arbeitsplätzen oder durch die Anforderungen an Toleranz- und Integrationsfähigkeit der einheimischen Bevölkerung. Man befürchtet auch, eine im Vergleich zu anderen Staaten grosszügigere Aufnahmebereitschaft der Schweiz würde die Zuwanderung unverhältnismässig anschwellen lassen und die Abneigung gegen die Fremden könnte zu gewaltsamen Zusammenstössen sowie zur Stärkung extremistischer Bewegungen mit entsprechenden Wahl- und Abstimmungserfolgen führen. Schliesslich hält man die Mehrzahl der Asylsuchenden für blosse «Wirtschaftsflüchtlinge», die in ihren Ländern gar nicht verfolgt würden, sondern nur von der Schweiz profitieren wollten.

Die kirchlichen Stellungnahmen ignorieren solche Erwägungen nicht (vgl. Widerstand, S. 14 f.). Sie messen ihnen aber unter dem Eindruck der offensichtlichen materiellen und psychischen Not zahlreicher Asylbewerber und der ihnen im Fall einer Rückschaffung drohenden Gefahren ein weit geringeres Gewicht zu als den ethischen Grundwerten und den biblischen Aufforderungen. Hier liegt wohl die Hauptursache für den Gegensatz zwischen den Erklärungen kirchlicher Kreise, die sich für eine offene Haltung gegenüber den Flüchtlingen einsetzen, und der restriktiven Asylpolitik der Behörden, die von der Mehrheit der Bevölkerung unterstützt wird.

Nach dieser Analyse von kirchenoffiziellen Stellungnahmen sei noch ein Blick auf Äusserungen nichtoffizieller Kreise geworfen. Das kirchliche Engagement in der Flüchtlingsfrage hat seine konflikthafte Zuspitzung und zugleich seine erhöhte Publizität durch *Aktionen an der Basis* erfahren, die allerdings bei offiziellen Stellen Unterstützung fanden. In solchen Aktionen – namentlich gegen eine Rückschaffung von Tamilen im Winter 1986/87 in Bern oder, etwas anders gelagert, für eine einvernehmliche Beilegung einer Kirchenbesetzung durch Türken Anfang 1989 in Interlaken – spielte der Begriff *«Kirchenasyl»* eine Rolle. Er erinnerte an das einstige Recht der katholischen Kirche, weltlichen Ordnungshütern den Zutritt zu kirchlichen Gebäuden

als geweihten Stätten zu verwehren und Verfolgte, die in ihnen Zuflucht suchten, zu schützen, wie auch an vergleichbare Rechtsverhältnisse im alten Israel und in der heidnischen Antike. Aktualisiert wurde solche Erinnerung durch die amerikanische Sanctuary-Bewegung in den 80er Jahren dieses Jahrhunderts, in der kirchliche Kreise der USA Flüchtlinge aus Zentralamerika, die von den Behörden ausgewiesen oder rückgeschafft werden sollten, in ihre Obhut nahmen und mit ihren Aktionen auch bei jüdischen Gemeinden sowie bei politischen Gemeinwesen Nachahmung fanden. Solcher Widerstand zugunsten gefährdeter Asylbewerber ist jedoch nicht nur auf Traditionen und Vorbilder zurückzuführen, sondern seinerseits als Ausdruck des Glaubensverständnisses zu werten. Der erwähnte Bericht des SEK legt in seiner Erörterung des Problems das Hauptgewicht auf bestehende Möglichkeiten, im Rahmen unserer Rechtsordnung zweifelhaften administrativen Entscheiden und Handlungen entgegenzuwirken und ihre Berichtigung zu veranlassen. Ein mehr als vorläufiges Widerstandsrecht der Kirchen wird dagegen als unvereinbar mit einer demokratischen Rechtsordnung erklärt; Widerstand über die Ausschöpfung aller gegebenen Rechtsmittel hinaus bleibt somit dem persönlichen Gewissen – unter Inkaufnahme einer Bestrafung – anheimgestellt. Ausserdem betont der Bericht, dass nach reformiertem Verständnis die Eigenschaft des Geweihten nicht einem Ort oder einem Gegenstand (Kirchengebäude) zukomme, sondern nur der Gemeinde als Ausdruck des Leibes Christi (1 Kor 12, 12–27), also einer Gemeinschaft von Personen, die einem Hilfesuchenden Zuflucht geben könne (SEK, Widerstand, S. 39 ff., 55 ff., 81 f. und 91 f.).

Hauptträger des Einsatzes für von den Behörden bedrängte Asylbewerber war im Kanton Bern die «Ökumenische Basisbewegung für Flüchtlinge», in der sich Pfarrer und Gemeindemitglieder beider grossen Konfessionen zusammenfanden. Eine Analyse ihrer Argumentationsweise – sie stützt sich auf eine von einem Mitglied der Bewegung zur Verfügung gestellte Dokumentation – ergibt weitgehende Übereinstimmung mit den Begründungen offizieller kirchlicher Kreise. Allerdings nehmen in einzelnen Dokumenten dieser Bewegung die Aussagen, die als Ausdruck unmittelbaren Glaubensverständnisses erscheinen, breiteren Platz ein als die Berufung auf ethische Grundwerte. Besonders deutlich wird dies in einem «Brief an die Pfarrerinnen, Pfarrer, Priester, kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die Kirchgemeinden und deren Behörden in der

Schweiz» von Ende Januar 1987, in welchem von den Erfahrungen der Bewegung berichtet und um Unterstützung gebeten wird. So findet sich zwar auch da eine Bezugnahme auf die Menschenrechte; es wird betont, dass durch schweizerisches Recht – gemeint ist offenbar das Asylgesetz und seine Anwendung – den Flüchtlingen gegenüber grundlegende Menschenrechte verletzt würden. Die Wahrung der Menschenrechte müsse «immer bezogen sein auf die konkreten Menschen», auf deren «Bedürftigkeit». Damit wird auch für eine Ausrichtung nach ethischen Grundwerten die Unmittelbarkeit und Konkretheit, die Situationsbezogenheit der Glaubensentscheidung geltend gemacht. Im weiteren ist nicht – wie im Bericht des SEK – allgemein von einer «Option Gottes für die Armen» die Rede, sondern es heisst, wiederum konkreter: «Christus, der Herr der Kirche, wählte selber den Weg in die Fremde und in die Not der Rechtlosigkeit.» Der Einsatz für die Flüchtlinge wird hier nicht aus einem Wert begründet, sondern durch die unmittelbare Analogie des fremden und rechtlosen Asylbewerbers zum fremden und rechtlosen Christus. Vollends aus der Unmittelbarkeit des Glaubensverständnisses kommt der Satz: «Mit Freude und mit Furcht und Zittern haben wir neu zu entdecken begonnen, dass uns in der Begegnung mit den Fremden und den rechtlosen Flüchtlingen – ja, darf das Wort gewagt werden?: Heil widerfährt ... Menschliche Wärme zum Beispiel mitten in einem kalten Winter.» Nicht die Wärme, welche die Flüchtlinge von den sie Aufnehmenden erfahren, steht hier im Vordergrund, sondern die Wärme, die von den Flüchtlingen auf ihre Helfer ausstrahlt. Ein in der Bewegung mitwirkender Pfarrer hat es in einem Aufsatz so ausgedrückt: «Nicht die Hilfe und der Schutz, die wir dem Armen, dem rechtlosen Asylbewerber gewähren, vergegenwärtigen Gottes Barmherzigkeit und Treue unter uns, sondern umgekehrt: der Hilf- und Rechtlose in unserer Mitte bezeugt uns die Gegenwart des barmherzigen Gottes» (Klaus Bäumlin, «Die Flüchtlinge retten die Seele der Kirche», in: Reformatio, 36, 1987, S. 93–101; Zitat: S. 95 f.). Und er bezieht sich auf das Paulus-Wort «Ihr kennt die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, dass er, obwohl er reich war, um euretwillen arm wurde, damit ihr durch seine Armut reich würdet» (2 Kor 8, 9). Dass der Rechtlose die Gegenwart Gottes bezeugen und den ihn Aufnehmenden reich machen kann, ist auf dem Hintergrund des bereits zitierten Jesus-Wortes zu verstehen: «Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt ...» Hier geht es – anders als im oben analysierten Memorandum der Landeskirchen – nicht

um den Aufweis einer ethischen Grundhaltung (Solidarität, Brüderlichkeit); die Sprecher der Basisbewegung reden von einer situationsbezogenen Erfahrung aus dem Glauben. Die zitierten Texte sind von jener Spiritualität geprägt, die in I.4.e für die Basisgruppen der 80er Jahre namhaft gemacht worden ist.

Der erwähnte Pfarrer veranschaulicht die bezeugte Erfahrung, indem er ausführt, wie sich Menschen von überall her, auch dem Glauben entfremdete, der Bewegung zugesellt, wie Schüchterne den Mut zu öffentlichem Reden gefunden hätten, wie man die Gemeinschaft des Abendmahls gesucht habe. Er nennt aber auch weitere Konsequenzen dieser Glaubenserfahrung: wie sich durch die Not der Flüchtlinge die bestehende Gesellschaftsordnung als «verdeckte Unordnung» enthüllt habe, wie das Recht, indem es für die Flüchtlinge und einige ihrer Helfer zum Unrecht wurde, in seinem Elend sichtbar geworden sei, wie sich auch Ethik und Kirche als elend und schwach erwiesen hätten und wie in all dem Gottes Gericht erkannt worden sei – gerade auch in den gegen die Kirche gerichteten Anfeindungen, in den Kirchenaustritten, in den Klagen über Vernachlässigung durch die Kirche. Nicht dass damit etwa der Einsatz für die Flüchtlinge seine Berechtigung verlöre – die Kirche müsse sich aber durch diese Erfahrungen zur Busse gerufen fühlen und nun wirklich eine Kirche der Armen werden (BÄUMLIN, Flüchtlinge, S. 96 ff.).

Eine solche Predigt macht freilich der Kirche keine Public Relations; sie wirkt innerhalb und ausserhalb ihrer Mauern auf viele unverständlich. Vielleicht vermag sie mindestens anzudeuten, dass es in der Kirche letztlich um Dinge geht, die offensichtlich nicht von dieser Welt sind. Das ist aber gerade nicht so gemeint, dass sich die Christen von der Welt abschliessen sollen, sondern so, dass sie in die Welt etwas hineinzutragen haben, was allerdings nur aus einer höheren Kraft wirksam werden kann.

b) Zweites Beispiel: Energiefrage

Es ist bereits in I.5.c, Ziffer 11, skizziert worden, wie sich die Beurteilung der Energieprobleme in den kirchlichen Stellungnahmen entwickelt hat. Im Folgenden soll nun deren Argumentationsweise untersucht werden, und zwar einerseits durch eine Analyse von Darlegungen der offiziellen sozialethischen Institutionen, anderseits durch eine solche von Äusserungen nichtoffizieller kirchlicher Gruppen.

Wenn in den kirchlichen Stellungnahmen zur Flüchtlingsfrage eine sehr eindeutige Orientierung zum Ausdruck kommt, indem den Grundwerten der Menschenwürde und der Solidarität mit den Benachteiligten ein klarer Vorrang vor den Bedenken und Einwänden gegen ihre Anwendung zuerkannt wird, so beruhen mindestens die Ausführungen in den *von Institutionen veröffentlichten Texten* zur Energiefrage auf einem *komplexeren* und *offeneren* Argumentationszusammenhang. Nach den sozialethischen Studien beider grossen Konfessionen ist Energie zunächst eine Voraussetzung für grundlegende Werte des menschlichen Lebens, materielle wie immaterielle. Der Energieverbrauch der verschiedenen Teile unserer Gesellschaft und der verschiedenen Völker der Erde ist jedoch sehr ungleich. Da Energie ein knappes Gut ist, ergibt sich ein Verteilungsproblem, und damit geht es um *Gerechtigkeit.* Auch hier ist also *Solidarität* gefordert, und zwar sowohl Solidarität unter allen Zeitgenossen wie auch Solidarität der heutigen mit den kommenden Generationen. Angesichts der Knappheit der verfügbaren Energievorräte ist festzustellen, dass Energie offensichtlich von den einen Menschen auf Kosten anderer – gegenwärtiger wie zukünftiger – verschwendet wird. Sodann belastet Energieverbrauch die Umwelt, je nach Energieträger mit Schadstoffen oder mit radioaktiven Strahlen. Dadurch wird die von Gott geschaffene irdische Natur, eine elementare Grundbedingung des menschlichen Lebens, beeinträchtigt. Nach der biblischen Schöpfungsgeschichte ist aber der Mensch nicht nur Nutzniesser, sondern auch Hüter der Natur (Gen 1, 26–29; 2, 15). Somit geht es beim Umgang mit der Energie auch um die *Bewahrung der Schöpfung.* Schliesslich erfordern die Fragen der Energieversorgung und des Energieverbrauchs politische Entscheide, die für die Gestaltung der Gesellschaft wesentliche Bedeutung haben. Diese müssen im Blick auf die Grundwerte der *Menschenwürde* und der *Menschenrechte* wie auch wiederum der Solidarität von allen mitgetroffen und mitverantwortet werden können. Dabei handelt es sich um die Ermöglichung einer demokratischen *Partizipation* (Energie/Kirche, S. 12 ff., 85 ff.; KAISER, Urteilsfindung, S. 5 ff., 17 ff.; Verantwortung/Energiefrage, S. 12 ff.; SPESCHA, Energie, S. 117 ff.).

Angesichts der Vielfalt der Energieproblematik sucht die kirchliche Sozialethik eine *neue Lebensform,* durch die der Christ den zum Teil miteinander konkurrierenden Anforderungen zu entsprechen, seine Verantwortung wahrzunehmen vermöchte. In dieser sollten – wie der katholische Experte ausführt – «die menschlichen Grundbe-

dürfnisse befriedigt, ökologische und universale Solidarität gelebt und am öffentlichen Leben partizipiert werden» können; es ginge darum, «so zu leben, dass allen Menschen, in Gegenwart und Zukunft, diese Möglichkeit gegeben ist». Eine solche Lebensform wird allerdings als Utopie bezeichnet, die in der Realität der Welt immer nur bruchstückhaft zu verwirklichen sei, die aber in ihrer symbolischen Bedeutung bewusstseinsbildend wirke und damit gesellschaftlich relevant werde (SPESCHA, Energie, S. 147). Auch ein reformierter Sozialethiker sieht in einem «christlichen Lebensstil» die Erfüllung aller Anforderungen der von der Energiefrage geprägten Situation; dieser ist dem Neuen Lebensstil der Ökologie verwandt, gründet sich jedoch auf die von Jesus Christus gestiftete brüderlich-schwesterliche Gemeinde (KAISER, Urteilsfindung, S. 18 f.). Eine andere reformierte Studie beschäftigt sich insbesondere mit dem Begriff der Wohlfahrt, dessen unreflektierte Verwendung im Schlussbericht der Eidgenössischen Kommission für die Gesamtenergiekonzeption sie kritisiert. Sie versteht Wohlfahrt als einen Komplex von materiellen und immateriellen Werten, die einander teilweise kompensieren können, wobei im allgemeinen die immateriellen weniger Energie verbrauchen als die materiellen. Sie nimmt auch an, dass die starke Ausrichtung auf eine materielle Bedürfnisbefriedigung die wirkliche Wohlfahrt und Sinnerfüllung in Frage stellt und namentlich mit ihrer Energieverschwendung auf ein gestörtes Verhältnis der Menschen zur Natur hinweist (Energie/Kirche, S. 68 ff.).

Die ethischen Grundwerte Gerechtigkeit, Solidarität, Menschenwürde und Menschenrechte, die bei der Argumentation zur Flüchtlingsfrage im Vordergrund stehen, werden also in der Begründung der kirchlichen Haltung zur Energiefrage namentlich durch Begriffe wie Bewahrung der Schöpfung und neue Lebensform ergänzt; diese sind ihrerseits auch einem ausserkirchlichen Humanismus nicht fremd. Im Zusammenhang mit ihnen tritt in reformierten Texten die Vorstellung von *Grenzen für das menschliche Handeln* auf. Solche Grenzen ergeben sich nicht einfach aus den Grundwerten Gerechtigkeit und Menschenwürde, die das menschliche Handeln der Verantwortung für die Mitmenschen unterordnen. Es ist von einer Schwelle die Rede, die nicht überschritten werden darf. Diese Sicht wird durch Hinweise auf biblische Aussagen belegt: In der Schöpfungsgeschichte verbietet Gott dem Menschen, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen (Gen 2, 17). Dies wird nicht als Verurteilung des Erkenntnisstrebens gedeutet, sondern als Einord-

nung des Menschen in den Gehorsam gegenüber dem Schöpfer. Als Absage an schrankenloses menschliches Tun gilt auch die Erzählung von der Versuchung Jesu, in der dieser des Teufels Angebote von Macht und Reichtum zurückweist (Mt 4, 8 ff.). Der Mensch hat gerade seine geschöpfliche Würde darin, dass er solche Grenzen, die allerdings stets wieder neu festzulegen sind, anerkennt (Energie/Kirche, S. 87 ff.; KAISER, Urteilsfindung, S. 13). Auf katholischer Seite ist demgegenüber nicht von einer Grenze die Rede, sondern von der geschichtlichen Tatsache, dass die Atomkraft in den letzten Jahrzehnten «von einem unbestrittenen Fortschrittssymbol zum Symbol einer gesamthaft gesehen verfehlten geschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklung» geworden ist, nämlich zum «Zeichen für den Willen von Menschen, sich die Natur und andere Menschen zu unterwerfen». Daraus wird gefolgert, dass das Problem des Ausbaus der Atomenergie nicht auf technischer und wirtschaftlicher Ebene gelöst werden könne, sondern die Lösung «in der Schaffung menschlicherer und gerechterer gesellschaftlicher Verhältnisse» gesucht werden müsse. Die Schwelle erscheint demnach sozialethisch überwindbar (Verantwortung/Energiefrage, S. 27 f.).

Die Anerkennung einer Grenze menschlicher Handlungs- und Verfügungsfreiheit ist gleichfalls noch als eine ethische Grundhaltung zu betrachten, die auch ausserhalb des christlichen Glaubens Zustimmung finden kann. In einer der erwähnten reformierten Studien wird jedoch die christliche Ethik – unter Zitierung des deutschen protestantischen Theologen Dietrich Bonhoeffer – von einer humanitären, philosophischen Ethik dadurch abgehoben, dass sie nicht auf die menschliche Wirklichkeit mit ihren Normen und Werten zurückgeführt wird, sondern auf «die Wirklichkeit Gottes in seiner Offenbarung in Jesus Christus». Die Studie versucht deshalb, noch hinter die bereits genannten Grundwerte zurück zu gehen und «Sinn- und Werthorizonte» oder «Perspektiven des christlichen Wirklichkeitsverständnisses» aufzuzeigen, um aus ihnen die für die Energiepolitik relevanten Gesichtspunkte zu bewerten. Damit verstärkt sie die Betonung der Glaubensgebundenheit christlicher Sozialethik. Sie nennt als solche Perspektiven vor allem die Überschreitbarkeit der Sachzwänge aufgrund von Gottes Zuwendung zur Welt in Treue, Liebe und Gnade (vgl. Gottes Bund mit Noah nach Gen 9, 9 ff. und Paulus' Bekenntnis zu Gottes Liebe in Röm 8, 31 ff.), die zuversichtliche Verantwortung für die Zukunft aufgrund von Gottes Verheissung und der Glaubenstatsache, dass in Christus diese Verheissung schon

Realität besitzt, sowie die Möglichkeit, das Leben im Vertrauen auf Gottes Fürsorge frei von materiellen Sicherungen zu führen (Mt 6, 25 ff.; siehe KAISER, Urteilsfindung, S. 13 ff.).

Die *praktischen Folgerungen,* welche die kirchlichen Studien aus den dargelegten Voraussetzungen für die Energiepolitik ziehen, sind, wie erwähnt, weniger eindeutig als in der Flüchtlingspolitik. Unbestritten sind ein sparsamer Umgang mit Energie, Schonung der Umwelt, Rücksichtnahme auf die Energiebedürfnisse benachteiligter Gruppen und Völker wie auch künftiger Generationen sowie Mitbestimmung der Betroffenen bei den energiepolitischen Entscheidungen. Unter den verfügbaren Energiequellen gilt den regenerierbaren und umweltverträglichen der Vorzug. Die Nutzung der übrigen (Kohle, Erdgas, Erdöl, Uran) hängt von der Einschätzung der damit verbundenen Risiken ab, die wiederum fachwissenschaftlicher Erkenntnisse bedarf; diese lauten jedoch widersprüchlich. Gerade dem Gebrauch der Atomenergie gegenüber wird aber nicht nur das Bestreben der Risikovermeidung, sondern auch die Frage der Realisierbarkeit eines Verzichts geltend gemacht. In dieser Ungewissheit, diesem Dilemma empfehlen die Studien beider Konfessionen, mit dem Ausbau der Atomkrafterzeugung noch zuzuwarten, um die Risiken, vor allem im Zusammenhang mit dem Abfallproblem, besser klären, die Information und Partizipation der Bevölkerung entwikkeln und die Fragen eines neuen Lebensstils eingehender prüfen zu können (Verantwortung/Energiefrage, S. 26 f.; Energie/Kirche, S. 83 ff., 111 f.; KAISER, Urteilsfindung, S. 19 ff.; vgl. auch BOVAY u.a., Energie, S. 14).

In der oben, in I.5.c, Ziffer 11, angeführten gemeinsamen Stellungnahme der sozialethischen Institutionen beider grossen Kirchen und der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt zu den Energievorlagen von 1990 werden nun aber nicht nur der Energieartikel und die Moratoriumsinitiative befürwortet, sondern auch die Ausstiegsinitiative. Diese Verlagerung der Gewichte zuungunsten der Atomkraftnutzung erscheint einerseits durch die unbefriedigenden Ergebnisse der Bemühungen um die Entsorgung radioaktiver Abfälle begründet, anderseits durch den Hauptbericht der eidgenössischen Expertengruppe über Energieszenarien (EGES) von 1988, in welchem die These vertreten wird, dass eine wirksame Energiesparpolitik am ehesten von einer Einschränkung der Atomenergieproduktion zu erwarten sei. Ein Ausstieg aus der Atomenergie wird allerdings davon abhängig gemacht, dass deren bisheriger Beitrag an

die Versorgung durch Sparmassnahmen und umweltverträgliche Energiegewinnung und nicht etwa durch Importe kompensiert wird.

Nach dieser Analyse der von den sozialethischen Institutionen der Kirchen publizierten Studien seien nun Texte zweier *Gruppen* untersucht, die – beide *ohne offiziellen Auftrag* – von verschiedenen Standpunkten aus die Energiefrage behandelt haben.

In einem «Atom-Denkwort» hat 1981 eine *«Kirchliche Arbeitsgruppe für Atomfragen»* (KAGAF) eindeutig gegen die Nutzung der Atomenergie Stellung bezogen (Offene Kirche, 12, 1981, Nr. 9, S. 14 f.). Diese Gruppe bildete sich im Zusammenhang mit der Volksabstimmung über die erste eidgenössische Atominitiative von 1979 aus bernischen Pfarrern und Gemeindemitgliedern hauptsächlich reformierter Konfession. Nachdem es ihr nicht gelungen war, die reformierte Landeskirche des Kantons zu einer offiziellen Erklärung in ihrem Sinne zu veranlassen, trat sie selber mit ihrem «kirchlichen Zeugnis» an die Öffentlichkeit. In ihrem «Atom-Denkwort» bezieht sie sich namentlich auf die Panne, die 1979 im Atomkraftwerk von Three Mile Island in Harrisburg (USA) eingetreten war; die Katastrophe von Tschernobyl steht erst bevor. Die Tatsache der Jahrtausende währenden Strahlungsaktivität von Spaltprodukten und das Fehlen sicherer Lagerungsstätten für radioaktive Abfälle genügen ihr, um die Atomanlagen als lebensfeindlich zu erklären.

Was aber ihr Denkwort von den bereits analysierten Studien zur Energiefrage vor allem unterscheidet, ist sein betonter Charakter als *Glaubensaussage.* Nicht ethische Grundwerte stehen im Vordergrund der Argumentation, sondern ein Glaubensbekenntnis, das sich wie seine altkirchlichen Vorbilder in drei Teile gliedert, die den drei Personen des dreieinigen Gottes entsprechen; diese werden als «Gott, der Schöpfer», «Jesus, der Christus», und «Heiliger Geist» bezeichnet und bezeugt. Der Glaube an Gott, den Schöpfer, anerkennt den Auftrag des Menschen, die Erde auszugestalten und zu bewahren. Deshalb ist bei menschlichen Tätigkeiten zwischen bewahrender Gestaltung und Schädigung oder Zerstörung der Umwelt und der Menschen zu unterscheiden. Alles machen wollen, was technisch möglich ist, entspringt einer Gesinnung, welche die Bibel Sünde nennt. Der Glaube an Jesus vertraut auf Gottes Ja zu den Menschen (nach 2 Kor 1, 20) und erkennt ein solches Ja auch gegenüber der Natur (nach Mt 6, 26–34). Unter dieser Voraussetzung erscheint eine bloss zweckrationale Nutzung der Natur als Zerstörung subtiler Lebenszusammenhänge und als Ausfluss eines von Jesus verurteilten

Machtdenkens (vgl. Mt 20, 25–28), ja als Fortsetzung der Kreuzigung Jesu durch Vergewaltigung der Natur und der noch Ungeborenen. Jesus hat sein Leiden auf sich genommen, «um uns für immer davon zu befreien, andern Menschen vermeidbare Leiden zuzufügen«. Der Friedensgruss des Auferstandenen (vgl. Lk 24, 36 und Joh 20, 19) fordert dazu auf, «die Unantastbarkeit des Lebens und die Unversehrtheit der Menschen zu bewahren»; damit ist es aber unvereinbar, die Schadenfolgen der Atomenergie als Schicksal oder Sachzwang hinzunehmen. Der Glaube an Gottes Wirken im Heiligen Geist versteht dieses «als Energie des Friedens und einer neuen Schöpfung, die die Macht- und Vernichtungskämpfe beenden und Menschen, Tiere und Pflanzen miteinander versöhnen will». Hofft doch nach Paulus die ganze Schöpfung mit den Menschen seufzend auf die Erlösung, und der Heilige Geist macht sich dieses Seufzen zu eigen (Röm 8, 19–26). Er ruft die Christen zur Umkehr, «zu einer neuen, lebensfreundlichen Vernunft, zur Versöhnung der Menschen untereinander und der Menschen mit der Natur». Demgegenüber wird der Bau atomarer Anlagen als «natur- und lebensfeindlicher Machtakt» verstanden, dessen irreversible Folgen die Menschen «für immer in eine verhängnisvolle Feindschaft gegen die Natur und gegen das Leben bringen». Dies bedeutet Abhängigkeit, aus der es sich zu befreien gilt durch ein bescheideneres und zugleich sinnreicheres Leben «mit spiritueller Energie, was in diesem Fall heisst: mit ökologischer Weisheit und einem Erfindungsgeist, der von Gottes Ja zu seiner Schöpfung und zu seinen Geschöpfen inspiriert ist».

Wie die kirchlichen Stellungnahmen zur Flüchtlingsfrage die Einwände gegen eine grosszügigere Asylpolitik nicht akzeptieren, da sie die Kirche fraglos auf der Seite der Flüchtlinge sehen, so lässt das «Atom-Denkwort» die von den behandelten sozialethischen Schriften ernsthaft erwogenen Zweifel an der Realisierbarkeit einer atomenergiefreien Gesellschaft nicht gelten, da es sich ebenso fraglos auf die Seite der gefährdeten Natur und der kommenden Generationen stellt. In einer weiteren Erklärung äussert sich die KAGAF einige Monate später zu einigen Argumenten ihrer Kritiker (Das Nein noch verdeutlicht, in: Offene Kirche, 13, 1982, Nr. 2, S. 10f.). Dabei bestreitet sie zwar, Unfehlbarkeit beanspruchen und im Namen *der* Kirche sprechen zu wollen, besteht aber auf den Aussagen ihres Denkworts. Aufschlussreich erscheint vor allem ihre Zurückweisung des Vorwurfs mangelnder christlicher Zuversicht im Blick auf eine atomare Zukunft. Angst – heisst es hier – sei weder christlich noch

unchristlich; christliche Zuversicht sei aber kein pauschaler Optimismus, sondern eine zielgerichtete Hoffnung: «... auf Christus, nicht auf den Mammon; ... auf ein erfülltes Leben, nicht auf einen höheren Lebensstandard; ... auf Gerechtigkeit, nicht auf Wirtschaftswachstum». Die KAGAF anerkennt also – im Gegensatz zu den sozialethischen Institutionen – kein Dilemma; die Richtung des einzuschlagenden Weges ist für sie klar.

In ganz andersartiger Weise geht die *Arbeitsgruppe «Christen und Energie»* die Energieproblematik an. Diese Organisation, der Mitglieder verschiedener Konfessionen und Kantone, auch Theologen und naturwissenschaftlich-technische Fachleute, angehören, wurde 1984 von einem reformierten bernischen Pfarrer gegründet, um atomkraftgegnerischen kirchlichen Stimmen entgegenzutreten. Ihre Publikationen – so eine «Grundsatzerklärung» von 1986 und eine Stellungnahme zu den Energievorlagen von 1990 – gehen von der Voraussetzung aus, Kernenergie sei ein Teil der Schöpfung, auf dem das Licht und damit auch das organische Leben beruhe. Deshalb gehöre sie zu den Werkzeugen, die dem Menschen zur Verwirklichung seines Wesens anvertraut seien; nicht ihr Gebrauch, sondern bloss ihr Missbrauch habe als Sünde zu gelten. Somit handle es sich bei der Atomenergie nicht um eine ontologisch-theologische, sondern um eine ethische Frage. Die besondere geschichtliche Situation, die dadurch entstanden ist, dass der Mensch mit der Entwicklung seiner Fähigkeiten seine Existenz und zugleich die ganze Biosphäre in Gefahr gebracht hat, wird durchaus anerkannt und ebenso die Schwere der Verantwortung, die sich daraus ergibt. Auch der «Wahn der Überheblichkeit und Selbstvergötterung des Menschen», aus dem es zum Missbrauch der Energie kommen kann, wird signalisiert. Daraus wird aber nicht der Schluss gezogen, dass auf die Nutzung der Atomenergie zu verzichten sei. Die «Zeit der Zwiespältigkeit», «des Vorletzten», in der sich der Mensch heute befindet, könne nicht übersprungen werden, indem man «in einem Vorgriff auf eine versöhnte Welt» absolute Massstäbe heranhole. Dieser nicht näher ausgeführten, als «theologisch» charakterisierten Begründung werden Hinweise auf die «realen Abhängigkeiten» des menschlichen Lebens an die Seite gestellt: auf den kaum ohne Kernenergie zu deckenden Energiebedarf der wachsenden Erdbevölkerung und auf die Gefahren der Verwendung fossiler Energieträger (Schadstoffe, Treibhauseffekt) für die Umwelt. Ausserdem wird die Unbedenklichkeit einer massvollen Atomkraftnutzung betont: diese habe vor Tschernobyl keine

Strahlenopfer gefordert; die schweizerischen Kernkraftwerke seien so sicher angelegt, dass es keine grossflächigen Schäden geben könne, und ihr Normalbetrieb verursache keine nennenswerte radioaktive Belastung; die Bewältigung der Abfallprobleme sei im Gange.

Die Arbeitsgruppe «Christen und Energie» will also zwischen zwei Aspekten des Menschseins vermitteln: zwischen den Möglichkeiten des technologischen Fortschritts, die der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse dienen, und der religiös-ethischen Verantwortung gegenüber der Schöpfung und ihrem Sinn. Sie sieht sich nicht in einem Dilemma und ebensowenig zur Umkehr veranlasst, sondern glaubt, dass der von Technik und Wirtschaft eingeschlagene Weg fortgesetzt werden könne, wenn es unter ethischer Kontrolle geschehe. So empfiehlt sie – wie es auch die anderen hier untersuchten Stellungnahmen tun – eine Überprüfung des Lebensstils und lehnt einen verschwenderischen Energieverbrauch ab; um einen solchen zu vermeiden, befürwortet sie auch wirksame gesetzliche Massnahmen. Sie hält aber einen massvollen Gebrauch der Kernenergie nicht nur für ethisch legitim, sondern angesichts des Treibhauseffekts sogar für geboten. Deshalb fordert sie zur Verwerfung sowohl der Ausstiegs- wie der Moratoriumsinitiative auf.

Die im Bisherigen analysierten Texte zur Energiefrage weisen in ihrer Argumentationsweise *erhebliche Unterschiede* auf. Von der bekenntnishaften, alle Sachzwänge sprengenden Entschiedenheit des «Atom-Denkworts» über das vorsichtige Abwägen zwischen ethischen Grundhaltungen und gesellschaftlichen Realitäten in den sozialethischen Studien bis zum pragmatischen Vertrauen auf technisches wie ethisches Gelingen bei der Gruppe «Christen und Energie» spannt sich ein weiter Bogen von sich christlich verstehenden Antworten auf die Herausforderungen der geschichtlichen Situation. Die Divergenzen beruhen einerseits auf Abweichungen in der Beurteilung der geschichtlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit, anderseits aber auch auf Unterschieden in der Art, wie sich Christen ethisch zu orientieren und zu vergewissern suchen. Solche Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit steht in einer Art Analogie zu den Ungewissheiten und zum Wertpluralismus unserer Gesellschaft. Es erscheint deshalb ebenso unangemessen, von den Kirchen einhellige und eindeutige Direktiven zu allen Schicksalsfragen unserer Zeit zu erwarten, wie es verfehlt wäre, ihren Gremien und Gruppen die öffentliche Bekundung dessen zu verwehren, was sie in ernsthaftem Bemühen erkannt zu haben glauben.

7. Bernische Aspekte der kirchlichen Mitwirkung in der Politik

Wie bereits in I.1 vermerkt, geht es bei den Problemen, welche die Ausarbeitung dieses Berichts veranlasst haben, nicht in erster Linie um bernische Themen. Die bisherigen Ausführungen haben sich deshalb vor allem mit der Stellung der Kirchen im gesamtschweizerischen gesellschaftlich-politischen Spannungsfeld befasst. Dabei sind allerdings immer wieder auch Texte, Aktionen, Institutionen und Gruppen aus dem Kanton Bern genannt worden. Um aber dem Umstand Rechnung zu tragen, dass der vorliegende Bericht durch das bernische Parlament und die bernische Regierung in Auftrag gegeben worden ist, soll am Ende dieses zeitgeschichtlich-sozialwissenschaftlichen Teils noch ergänzend auf einige bernische Aspekte der ganzen Problematik hingewiesen werden. Als Hauptgrundlage dafür werden die Jahresberichte der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Bern verwendet; von den beiden anderen Landeskirchen liegen keine vergleichbaren Publikationen vor. Da es sich hier nur um ergänzende Feststellungen handeln soll, wird der Überblick auf die Jahre 1981–1989 beschränkt.

Eine Durchsicht der Jahresberichte der bernischen reformierten Landeskirche ergibt, dass die Auseinandersetzungen mit politischen Fragen – und zugleich mit der Frage, weshalb und wieweit sich die Kirche mit dem politischen Leben befassen soll – im Laufe der 80er Jahre *an Bedeutung zugenommen* haben. Eine deutliche Steigerung ist 1985/86 infolge der Verschärfung der Flüchtlingsproblematik festzustellen. Von 1986/87 an fällt dann die Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ins Gewicht. 1987 sieht sich der Synodalrat durch die Motion Bischof über das Verhältnis zwischen Kirche und Politik veranlasst, die kirchliche Sicht dieses umstrittenen Sachverhalts gegenüber politischen Kreisen verständlicher zu machen. Innerkirchlich wird diese Problematik auch für die Arbeit an einem «Leitbild Kirche 2000» bedeutsam, die gegen Ende des Jahrzehnts einsetzt.

Über die Beschäftigung kirchlicher Organe und Kreise mit der *Flüchtlingsfrage* ist schon in I.5.c, Ziffer 10, und in I.6.a berichtet worden; dabei sind auch besondere bernische Geschehnisse und Stellungnahmen zur Sprache gekommen. Beizufügen bleibt hier, dass die bernische reformierte Kirche 1985 aufgrund einer Motion ihrer Synode ein Amt für Flüchtlingsfragen errichtete und dass sie zugleich mit Interventionen bei den Bundesbehörden eine Verschärfung von

Asylgesetz und Asylverordnung zu vermeiden versuchte. Eine Unterstützung des Referendums gegen die zweite Asylgesetzrevision lehnte die Synode im Sommer 1986 knapp ab; der Synodalrat äusserte sich aber vor der eidgenössischen Volksabstimmung vom 5. April 1987 in kritischem Sinne zur Vorlage. In der Frage der Rückschaffung von Tamilen forderte er Ende 1986 die kirchlichen Bezirke und Gemeinden zu Bittschreiben an den Delegierten des Bundesrates für das Flüchtlingswesen auf. In seinem Jahresbericht 1986 betonte er aber seinen ständigen einvernehmlichen Kontakt mit dem Regierungsrat in der Flüchtlingsfrage. Gegen die Ausschaffung gefährdeter Flüchtlinge wandte sich der Synodalrat auch wieder 1989. Seine Haltung entsprach also weitgehend derjenigen, die in den gemeinsamen Erklärungen der gesamtschweizerischen Leitungsorgane der drei Landeskirchen zum Ausdruck kam.

Die *Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* wurde von der bernischen reformierten Kirche 1986 und 1987 durch Vorstösse aus der Synode aufgenommen. Der Synodalrat stellte 1987 einen Rahmenplan auf, der skizzierte, wie die Thematik der Bewegung durch die Pfarrer und Gemeinden angegangen werden sollte; für die Vorbereitung der Aktivitäten setzte er eine besondere Arbeitsgruppe ein. 1988 wandte sich dann eine von den Leitungen der bernischen Kirchen bestellte ökumenische Arbeitsgruppe anregend und koordinierend an die Kirchgemeinden und forderte diese auch zum Zusammenwirken mit ähnlich orientierten nichtkirchlichen Kreisen auf. Daraus entstand 1989 – nach dem grossen europäischen Pfingsttreffen von Basel – eine kirchentagartige regionale Bettagsveranstaltung in Bern, für welche die reformierte Synode eine finanzielle Unterstützung bewilligte. Der Synodalrat beteiligte sich an der Ausarbeitung eines «Berner Manifests», das sich zu persönlichem und politischem Handeln im Sinne der drei Ziele der Bewegung bekennt, und ersuchte die Kirchgemeinden, das Manifest als Bettagsbotschaft verlesen zu lassen. Die bernische reformierte Kirche reihte sich damit in den weltweiten, von der ökumenischen Kirchengemeinschaft getragenen und in erheblichem Masse auch von der römisch-katholischen Kirche unterstützten Prozess ein, der zu einer allgemeinen Besinnung auf die drängenden Probleme und Verantwortungen unserer Zeit führen sollte.

Das gesteigerte sozialethische Engagement, das bei den offiziellen Organen wie bei inoffiziellen Gruppen der bernischen reformierten Kirche festzustellen ist, blieb, wie schon in I.4.f erwähnt, innerhalb

und ausserhalb der Kirche nicht unangefochten. Vor allem nahmen die vom Grossen Rat als Postulat überwiesene *Motion Bischof* von 1987 sowie eine *Pressekonferenz der kantonalen SVP* im Sommer 1989 an den politischen Aktivitäten kirchlicher Stellen und Kreise Anstoss und forderten die Kirchenleitung zu deren Zügelung auf. Während sich das Postulat des Grossen Rates gegen eine «Einmischung» der Kirchen in die «inneren Angelegenheiten» des Staates wandte, verlangte die SVP namentlich eine klare Trennung zwischen offiziellen Stellungnahmen der Kirche und der Vertretung «eigener politischer Anschauungen» durch nichtoffizielle Sprecher und ausserdem eine stärkere Verlegung der kirchlichen Tätigkeit auf Seelsorge und praktische Gemeindearbeit. Der Synodalrat der reformierten Kirche sah sich durch die Kritik von politischer Seite veranlasst, vermehrt das Gespräch mit den Parteien zu suchen. Dabei lehnte er der SVP gegenüber die von ihm erwartete Leitungsfunktion ab und machte geltend, dass die Kirche ihre Aufgaben in Seelsorge und Diakonie gleichfalls wahrnehme; er bekundete aber Verständnis für die Schwierigkeit, zwischen offiziellen und inoffiziellen kirchlichen Äusserungen zu unterscheiden. An einem Treffen mit Mitgliedern der Regierung und des Grossen Rates rechtfertigte der Synodalratspräsident im Herbst 1989 kirchliche Stellungnahmen zu politischen Fragen durch die Tatsache, dass die meisten Bewohner des Kantons sowohl Staatsbürger wie Kirchenmitglieder seien, so dass das politische Handeln mit der religiösen Überzeugung zusammenhänge. Solche Stellungnahmen seien als Entscheidungshilfen zu verstehen und könnten nur von der Synode im Namen der Kirche abgegeben werden. Er nahm für die Kirche eine Anwaltsfunktion zugunsten der Benachteiligten, der künftigen Generationen sowie der Schöpfung in Anspruch.

Kritik an politischen Aktivitäten kirchlicher Sprecher und Kreise ist im bernischen Grossen Rat während der 80er Jahre auch in *zwei Interpellationen* zum Ausdruck gekommen. Die eine, 1981 vom FDP-Vertreter Hans Ulrich Neuenschwander eingereicht, enthielt bereits verschiedene Aspekte der Motion Bischof. Die in ihr geäusserte Erwartung, die Regierung werde systemverändernden Tendenzen in kirchlichen Gruppierungen entgegentreten, fand jedoch in der Antwort des Regierungsrates keine Entsprechung; dieser verwies auf die alleinige Zuständigkeit der Landeskirchen in ihren inneren Angelegenheiten, zu denen er auch politische Stellungnahmen rechnete. Die andere, 1988 vom gleichfalls freisinnigen Ratsmitglied Jürg Schürch

vorgebracht, bezog sich auf eine bestimmte Predigt eines emeritierten Pfarrers, mit der sich bereits die zuständigen kirchlichen Organe befasst hatten. Weitere Beschwerden aus politischen Kreisen richteten sich gegen die *Monatszeitung «Sämann»*. Diese ist aber kein offizielles Organ der reformierten Landeskirche, sondern wird von einem Verein herausgegeben, den gut zwei Drittel der reformierten Kirchgemeinden des Kantons bilden, die das Blatt ihren Mitgliedern zustellen. Eine Verbindung mit der Kirchenleitung besteht nur durch die Zugehörigkeit eines Synodalratsdelegierten zum Vereinsvorstand. Eine Repräsentativumfrage unter den Lesern hat übrigens ergeben, dass diese in ihrer Mehrheit dem «Sämann» keine einseitige politische Tendenz anlasten.

Im Blick auf ein *Leitbild* der reformierten Kirche für das Jahr 2000 wurde im Frühjahr 1989 unter den gesamtkirchlichen Beauftragten die Frage diskutiert, ob die Kirche mehr zu gesellschaftlichen Problemen Stellung nehmen oder eher Verständigung und Versöhnung fördern solle. Dabei gingen die Auffassungen stark auseinander.

Die *übrigen politischen Themen,* mit denen sich die Organe der bernischen reformierten Landeskirche befassten, sind zur Hauptsache solche, die bereits in I.5 als gesamtschweizerische Fragen aufgeführt worden sind. Hervorgehoben sei hier nur, dass der Synodalrat 1982 eine Kommission «Kirche – Bauern – Bodenfragen» einsetzte, die 1987 Thesen für eine «menschen- und naturgerechte Landwirtschaftspolitik» (einschliesslich des Bodenrechts) vorlegte. Besonders auf den *Kanton Bern* bezogen waren die Bemühungen des Synodalrats, aufgrund eines Synodepostulats von 1988 die Pflege der Friedens- und Konfliktforschung an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Berner Universität anzuregen; sie haben freilich wegen des Fehlens finanzieller Mittel einstweilen nicht zum Erfolg geführt. Sodann gab ein persönlicher Vorstoss aus der Synode dem Synodalrat 1989 Anlass, seine Bedenken gegen das geplante Pumpspeicherwerk Grimsel-West zu äussern; dabei forderte er sowohl die Kirchgemeinden zum Energiesparen wie die eidgenössischen und kantonalen Behörden zu einer griffigen Energiepolitik auf. Die Vernehmlassungsverfahren zur kantonalen Rechtssetzung, in welche die reformierte Landeskirche einbezogen wurde, sind in I.3.c erwähnt worden.

II

STAAT, KIRCHE UND POLITIK IM KANTON BERN VON DER REFORMATION BIS IN DIE MITTE DES 20. JAHRHUNDERTS

von

RUDOLF DELLSPERGER

GOTTFRIED W. LOCHER
zum 80. Geburtstag

Einleitung

Die evangelisch-reformierte ist neben der römisch-katholischen und der christkatholischen eine der drei bernischen Landeskirchen. Mehr und mehr erwacht heute in diesen Kirchen das Bewusstsein eines gemeinsamen historischen Erbes. Wenn hier doch «nur» auf die Reformationszeit zurückgegriffen wird, so ist damit kein konfessioneller Vorentscheid verbunden. Vielmehr soll so der Tatsache Rechnung getragen werden, dass die Einführung der Reformation in Bern und die Entwicklung Berns zu einem «modernen» Staatswesen in der Rückschau nicht voneinander zu trennen sind. Dabei handelt es sich freilich nicht um einen spezifisch reformierten oder gar bernischen Sachverhalt, gilt er doch in abgewandelter Form auch für die katholischen Orte und deren kirchliche Reformbewegung. Aber er trifft auf die reformierten Orte und deren Kirchen in besonders umfassender Weise zu, so nämlich, dass Emil Bloesch in seiner «Geschichte der schweizerisch-reformierten Kirchen» von der Jahrhundertwende die Wandlungen im Verhältnis von Kirche und Staat zum historiographischen Gestaltungsprinzip schlechthin hat erheben können: Er berichtet über die «Gründung der reformierten Kirchen» (1531–1560), dann über die «Ausbildung der Staatskirchen» (1560–1600), behandelt in der Folge das «Staatskirchentum des 17. Jahrhunderts» (1600–1698), betont fürs 18. Jahrhundert die Tendenz zur «Auflösung des Staatskirchentums» (1698–1800) und schliesst mit einem Kapitel über «Kirchliche Neugestaltungen» (1800–1870).

Bloesch selber nahm in der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat eine klare Haltung ein. Als er 1871 vor dem Kantonalen Pfarrverein über das Thema «Welches ist die wünschbare Zukunftsform unserer Kirche, freie Kirche oder Landeskirche, und was kann in gegenwärtiger Zeit dafür geschehen?» zu sprechen hatte, kam er zum Schluss, nicht um die wünschbare, sondern um die allein noch mögliche Zukunftsform der Kirche handle es sich, und diese könne keinesfalls die bisherige sein, möge man sie nun Staats-, Landes- oder Volkskirche nennen. Kirche Jesu Christi war für ihn nur noch als freie Kirche theologisch zu verantworten. Emil Bloesch hat, als mit dem Kirchengesetz von 1874 dann doch ein anderer Weg eingeschlagen wurde, die Konsequenzen gezogen und ist aus dem aktiven Kirchendienst ausgeschieden. Sein zweibändiges, immer noch lesenswertes Geschichtswerk und sein Vortrag «Zur kirchlichen Frage» lassen das Neue, welches das 19. Jahrhundert im Verhältnis von Kirche und

Staat mit sich gebracht hat, plastisch hervortreten: Es entstand die liberale, konfessionell neutrale, religiös und kirchlich aber keineswegs indifferente moderne Demokratie, in der Landes-, Freikirchen und Gemeinschaften aller Art ein Lebensrecht hatten, wenn sie nur deren Grundordnung respektierten.

Aus dem Bisherigen ergibt sich für den vorliegenden Überblick die folgende *Gliederung*: Zuerst soll von der Entstehung des «modernen» Staates und der reformierten Kirche in der Reformationszeit die Rede sein. Dann ist über die Geschichte des bernischen Staatskirchentums zwischen dem 16. und 18./19. Jahrhundert zu berichten. Die allmähliche Entflechtung im Verhältnis von Kirche und Staat, die im 19./20. Jahrhundert erfolgt ist, wird in einem dritten Teil zur Sprache kommen.

Worin bestand das jeweilige Selbstverständnis der Institutionen Staat und Kirche und worin dessen Legitimation? In welchen Aufgaben haben sie sich wechselseitig gesehen, wie untereinander die Kompetenzen aufgeteilt? Inwiefern konnten sie im Interesse des Gemeinwohls miteinander kooperieren, ohne dass weder die eine noch die andere Seite sich selber verleugnen und unzumutbare Konzessionen machen musste? Inwiefern waren Konflikte zwischen ihnen unvermeidlich, und was haben diese für die Menschen, die sowohl der staatlichen als auch der kirchlichen Gemeinschaft angehörten, bedeutet? Dies sind einige Leitfragen, die in der Folge beachtet sein wollen.

1. Reformation und moderner Staat

Die Einführung der Reformation in Bern und Berns Entwicklung zu einem modernen Staatswesen lassen sich nicht getrennt voneinander betrachten, handelt es sich dabei doch um zwei Seiten *eines* historischen Prozesses. Dieser lässt sich weit ins 15. Jahrhundert zurückverfolgen, hat in den zwanziger und dreissiger Jahren des 16. Jahrhunderts seinen Kulminationspunkt erreicht und ist seit der Jahrhundertmitte in im eigentlichen Sinne staatskirchlichen Bahnen weiterverlaufen. War die Kirchenbildung nicht nur ein konfessioneller, sondern zugleich ein politischer Vorgang, so war auch die Kirchenerneuerung einer der wesentlichsten Faktoren bei der Bildung des modernen Territorialstaates. Diese Feststellung gilt es im folgenden anhand ausgewählter Beispiele weiter auszuführen und zu illustrieren. Vor-

angestellt seien zwei Zitate, die je eine Seite dieses *einen* Prozesses hervorheben.

Das eine Zitat stammt von Ernst Walder, welcher die Interdependenz von Kirchenbildung und Staatsbildung für die bernischen Verhältnisse gründlich untersucht hat. Die Kirchenbildung, schreibt er, «vollzog sich im Rahmen von bestehenden und von werdenden Staaten, von der Grundlage der einzelnen Staaten aus, in Abhängigkeit von den staatlichen Gewalten und weithin unter deren bestimmenden Leitung. In dieser Kirchenbildung setzte sich ein politischer Prozess fort, der in allen Ländern lange vor der Reformation, vor der Glaubensspaltung im Gange war: die Ausbildung eines landesherrlichen Kirchenregiments, durch das die Kirche in den einzelnen Staaten der Aufsicht, Verwaltung, Leitung des Landesherrn unterstellt wurde» (ERNST WALDER, Reformation und moderner Staat, in: 450 Jahre Berner Reformation, Bern 1980, S. 453 f.).

Betont Walder hier die Bedeutung staatlichen Machtstrebens für den Vorgang der Kirchenbildung, so umgekehrt der zweite Autor, Fritz Häusler, die Bedeutung der kirchlichen Erneuerung für den Vorgang der Staatsbildung. Der territoriale Wachstumsprozess war zwar am Vorabend der Reformation in vollem Gange, aber alles andere als abgeschlossen. Häusler hält fest, «dass damals eine umfassende, einheitliche obrigkeitliche Staatsgewalt noch nicht bestand. Bern übte nur einzelne Hoheitsrechte aus. Erst die Reformation lieferte dann die noch fehlenden rechtlichen und moralischen Grundlagen zur vollen Ausbildung des Staates: eine theoretisch unbeschränkte Staatsgewalt und das Bewusstsein der Obrigkeit von ihrer in göttlichem Auftrag ausgeübten Regententätigkeit» (FRITZ HÄUSLER, Von der Stadtgründung bis zur Reformation, in: Berner – deine Geschichte, Bern 1981, S. 78 f.).

Heisst das, dass der werdende Staat sich die Kirche bloss hat einverleiben, der nach Macht strebende Magistrat sich reformatorische Theologie bloss als Legitimationsarsenal hat zunutze machen wollen? Das ist nicht die Meinung der beiden zitierten Autoren. Wie denn soll man sich das Ineinander und Miteinander von Staatsbildung und Kirchenbildung am Beispiel Bern vorstellen? Was folgt, kann und will nicht mehr sein als eine knappe Schilderung der wichtigsten Phasen der Entwicklung zwischen 1450 und 1550.

a) Bewegung in der spätmittelalterlichen Kirchenpolitik

Auf dem Plan der alten Zähringerstadt liegen Rathaus und Leutkirche an den beiden Enden der Kreuzgasse, welche die Hauptachse rechtwinklig schneidet. Der Entwurf wirkt ausgewogen und darf wohl als Ausdruck des mittelalterlichen, ständisch-dualistischen Nebeneinanders von Staat und Kirche verstanden werden. Tatsächlich aber hat das Gewicht sich im Verlaufe des 15. Jahrhunderts langsam in Richtung Rathaus verschoben. Der Münsterbau, mit dem die selbstbewusste städtische Bürgerschaft 1421 begonnen, und die Schirmvogteirechte und -pflichten, die sie im Verlaufe der Zeit über zahlreiche Stifte und Klöster übernommen hat, die Gründung des Kollegiatstifts St. Vinzenz im Jahre 1484 und eine ganze Reihe von kirchlichen Erlassen des Rates, welche z. B. die Rechtsstellung der Geistlichen, den Gottesdienst und die Ehe betrafen – all dies hatte ein unverkennbares Gefälle, ohne doch aus dem Rahmen des Üblichen zu fallen. Das Vinzenzenstift sollte der «Vermehrung und Vereinheitlichung des Gottesdienstes» dienen, und dies ganz im Sinne der spätmittelalterlichen Frömmigkeit, «die sich mit weltlichen Geltungsansprüchen mischte, ohne dass ihr dadurch Abbruch geschah...» (KATHRIN TREMP-UTZ, Das Kollegiatstift St. Vinzenz in Bern, Bern 1985, S. 31). Man wusste, an Gottes Segen ist alles gelegen, im privaten wie im öffentlichen Leben. Auch handelte man mit ausdrücklicher päpstlicher Autorisation und unter Wahrung der bischöflichen Hoheitsrechte, auch wenn man – ein feiner Wink – das Münster um einige symbolische Meter länger konzipierte als die Lausanner Kathedrale. Das Visitationsrecht, die Gebietsansprüche, die Steuerrechte und die Gerichtsbarkeit der vier zuständigen Bischöfe von Konstanz, Basel, Sitten und Lausanne sollten ebenso intakt bleiben wie die Rechte und Vorrechte des geistlichen Standes überhaupt. Gleichzeitig aber fühlte sich der Rat dazu befugt, das Konkubinatsverbot durchzusetzen und Geistliche, die in weltliche Händel verstrickt waren, vor ein ziviles Gericht zu zitieren, war er bestrebt, seine Position zu stärken, das Territorium zu arrondieren und dessen Verwaltung zu zentralisieren. Der Einsicht, dass dies auf einen grundsätzlichen Konflikt zwischen den beiden Ständen hinauslaufen würde, scheint man sich auf beiden Seiten so lange wie möglich verschlossen zu haben.

b) Reform oder Reformation?

Um 1520 hat die reformatorische Botschaft Bern zuerst über Luther-Schriften, bald auch von Zürich her erreicht. Einer ihrer frühesten und radikalsten Vertreter war der Kleinhöchstetter Priester Jörg Brunner, der 1522 die Kirche und deren Hierarchie in aller Öffentlichkeit scharf anzugreifen begann. Er bezichtigte diese unter Berufung auf das «Evangelium» der Volksverführung und der skrupellosen Ausbeutung der Gläubigen. Nun *hat* der Berner Rat, vom zuständigen Dekan angerufen, diesen «Fall» an sich gezogen. Interessant ist aber, *wie* er das getan hat. Ausdrücklich nicht als Lehrstreitigkeit nämlich hat er ihn entschieden – damit hätte er seine Kompetenzen überschritten –, sondern als Rechtsstreit. Das heisst, dass die Obrigkeit nicht mehr, aber auch nicht weniger als ihr ius pacificandi wahrnahm, ihr Recht und ihre Pflicht, innerhalb ihres Hoheitsgebietes für Frieden zu sorgen. Wohl ist anlässlich dieses «Handels» die Bibel als massgebliche Norm bereits in Betracht gekommen: Brunner erklärte sich bereit, sich anhand der Schrift eines Besseren belehren zu lassen. Bezeichnenderweise blieb aber offen, wer denn für solche Belehrung zuständig sei, ob das kirchliche Lehramt oder die Schrift allein, was immer das auch heissen mochte.

Einen ähnlichen Eindruck gewinnt man aus dem Mandat «Viti et Modesti» vom 15. Juni 1523, mit dem der Berner Rat in die Auseinandersetzung um die Kirche zum ersten Mal autoritativ eingegriffen hat. In der Stadt nämlich – es sei nur an Niklaus Manuels Fastnachtsspiele und deren unverhohlen antiklerikale Polemik erinnert – und der Umgebung der Stadt war der Glaubensstreit nun mit einer Heftigkeit entbrannt, die für das Gemeinwesen eine beträchtliche Gefahr darstellte. Mit «Viti et Modesti» wollte der Magistrat die entstandene Polarisierung entschärfen. Aber die Einhelligkeit, mit der dieses Mandat verabschiedet wurde, hatte in der Zweideutigkeit seines Inhalts ihren hohen Preis. Denn die Forderung, die Geistlichen sollten nichts anderes als allein das heilige Evangelium verkündigen, liess sich sowohl im traditionellen wie im reformatorischen Sinn deuten, war also selber bereits das Ergebnis eines politischen und theologischen Kompromisses und *musste* deshalb die beabsichtigte Wirkung verfehlen.

Klar war zum damaligen Zeitpunkt eigentlich nur, dass – erstens – der städtische Magistrat für sich das Recht in Anspruch nahm, die bischöfliche Diözesangewalt zugunsten der staatlichen Kirchenho-

heit von Fall zu Fall auszuschalten, ohne diese doch grundsätzlich in Frage zu stellen, und dass er sich – zweitens – bei seinen Entscheidungen nunmehr auf die Norm der Heiligen Schrift bezog. Das Gewicht verlagerte sich in Richtung Rathaus, ja, aber nun doch nicht in derjenigen Weise, wie das in Zürich bereits geschehen war und noch geschah. Dort hatte der Rat Zwinglis Verkündigung als schriftgemäss erklärt, war er im Begriff, das Kirchenwesen an sich zu ziehen, aus dem Diözesanverband herauszulösen und als Landeskirche neu zu begründen. In Bern war man zu alledem noch längst nicht bereit. Vielmehr dominierten hier diejenigen Kräfte, welche die reformatorische Entwicklung durch eine Politik dezidierter staatlicher Kirchen*reform* aufzufangen und zwischen Zürich und den Inneren Orten einen eigenen Weg zu gehen versuchten. «Reform» besagt: Bern war nach wie vor mehrheitlich «katholisch» und wollte es auch bleiben. Das zeigte sich eben darin, dass man entschlossen war, die gravierendsten kirchlichen Missstände nun *selber* zu beheben. Dass nicht zuletzt aus diesem Willen und dessen zunehmend eigenständiger Durchsetzung später der Übergang zur Reformation resultieren sollte, war weder vorgesehen noch vorauszusehen.

Ausdruck dieser Politik waren die verschiedenen Glaubensmandate und Ämterbefragungen, die der Rat im Verlauf der Jahre 1524 bis 1526 erlassen bzw. durchgeführt hat. Es ist den Behörden damals gelungen, die Bauernbewegung durch eine geschickte Politik aktiver Konsensfindung mit der Landschaft im wesentlichen aufzufangen (PETER BLICKLE, Gemeindereformation, München 1987, S. 37 f.). Der Zusammenhang zwischen Bauernbewegung und Reformation war in Bern allerdings weniger eng als in der Nordostschweiz oder gar im Reich. Die kirchlichen Reformen, die nun an die Hand genommen wurden, verstand man offiziell als Not- und Übergangslösungen im Hinblick auf ein allgemeines Konzil, von dem man sich grundlegende Remeduren versprach. Die Kirche in bernischen Landen wusste sich also in einem Interimszustand, und dies auch hinsichtlich des Konflikts zwischen Zürich und den Sieben Orten, der sich in bedrohlicher Weise zuspitzte: Bern gab dem Drängen der «Altgläubigen», Zürich wegen Ketzerei zu isolieren, hartnäckig nicht nach. Dahinter stand mehr als bloss politische Vernunft. In Bern selber nämlich hielten «Alt»- und «Neugläubige» sich gegenseitig in Schach. Eine Entscheidung für die eine oder die andere Seite war auch deswegen ein Ding der Unmöglichkeit.

c) *Das Zürcher Modell*

Zwinglis zahlreichen Berner Freunden schwebte dessen Modell einer umfassenden Reformation von Kirche *und* Gesellschaft vor. Nach dem Zürcher Reformator trifft der Anspruch des Evangeliums «das gesamte menschliche Leben, auch das öffentliche; Zwingli hat nicht Kirche und Staat, Religion und Politik 'verquickt', sondern er hat keinen Augenblick daran gedacht, es könne einen Bereich geben, der dem Gotteswort entzogen wäre; er denkt noch durchaus theokratisch im Sinne des mittelalterlichen Corpus christianum» (GOTTFRIED W. LOCHER, Art. Zwingli, II. Theologie, in: RGG, 3. Aufl., Bd. 6, Tübingen 1962, Sp. 1962). In diesem Sinne vertrat Zwingli die Überzeugung, ein Christ sei «nichts anderes als ein treuer und guter Bürger, eine christliche Stadt nichts anderes als eine christliche Gemeinde» (Huldreich Zwingli, Sämtliche Werke, hg. von EMIL EGLI u. a., Bd. 14, Zürich 1959, S. 424). Christengemeinde und Bürgergemeinde waren für ihn nicht zwei Welten unterschiedlicher Dignität, sondern zwei Sphären mit fliessenden Grenzen. Die Spannung zwischen göttlicher Gerechtigkeit, die dem Menschen schenkt, was er nicht verdient: die Freiheit, und menschlicher Gerechtigkeit, die nach dem Grundsatz «jedem das Seine» verfährt, um die Gesellschaft vor dem Chaos zu bewahren – diese Spannung will ausgehalten, nicht ausgeschaltet werden. Jeder Christ kann und soll Gott an seinem Platz dienen, im Rathaus, im Haushalt, auf dem Markt, in der Werkstatt, auf der Kanzel. «Propheten», wie Zwingli die Pfarrer oft nennt, und Magistraten sollen beide, je auf ihre Weise, dem Reich Christi, das *auch* ein äusserliches ist, Raum geben. So gewiss die Erneuerung von Staat und Gesellschaft nicht ihr Werk, sondern dasjenige des Heiligen Geistes ist, so gewiss ist ihnen doch das Geschick von Schafen Christi anvertraut. «Dem gesamten öffentlichen Leben gegenüber ist der Kirche das prophetische 'Wächteramt' von Ez 3 aufgetragen; das Volk geht zugrunde, wenn es versäumt wird» (LOCHER, Zwingli, Sp. 1966).

Nach diesem Modell lag die Entscheidung in der Frage der Reformation bei der Ortsgemeinde bzw. bei deren Vertretern. In Zürich ist es denn auch der Rat gewesen, der die beiden Disputationen des Jahres 1523 einberufen und durchgeführt hat. Zu einem solchen Schritt waren in Bern weder der Kleine noch der Grosse Rat in der Lage. Auch nach einer vom Grossen Rat angeordneten Ämterbefragung vom Mai 1527 drängte sich eine Disputation noch keineswegs

auf. Es sind die Handwerksgesellschaften, es ist die Stadtgemeinde gewesen, die nach langen Monaten der Ungewissheit und des Zögerns mit ihrem Drängen schliesslich den Ausschlag gegeben haben – vorerst zur Durchführung des Glaubensgesprächs, faktisch damit aber auch für die Reformation, denn dieses Gespräch ist trotz seiner imponierenden Ernsthaftigkeit und Grundsätzlichkeit doch eher eine «Heerschau der gesamten oberdeutschen Reformationsbewegung» (GOTTFRIED W. LOCHER, Von der Standhaftigkeit, in: Gedenkschrift für Kurt Guggisberg, Bern 1973, S. 29) gewesen als eine Auseinandersetzung, deren Ausgang wirklich noch offen war.

d) Die Disputation von 1528 und ihre Folgen

Mit der Disputation vom Januar 1528 und deren unmittelbaren Folgen setzt nun die eigentliche Verschlingung der beiden Motive «Staatsbildung» und «Kirchenbildung» ein. Die Einladung erging durch den Rat, und zwar an die Bischöfe in so barschem Ton, dass diese, wenn sie ihr Gesicht wahren wollten, nur fernbleiben konnten. Zielsetzung und Spielregeln der Veranstaltung waren vorgegeben. Sie entsprachen dem genossenschaftlichen Rechtsdenken der freien Städte und waren eine «Erfindung» Huldrych Zwinglis. Das öffentliche Gespräch sollte nicht nur zur Erkenntnis, sondern auch zur Anerkenntnis der Wahrheit und damit zur Entkräftung des Vorwurfes der Ketzerei führen (BERND MOELLER, Zwinglis Disputationen, in: ZSRG.K 87, 1970, S. 275–324 und 91, 1974, S. 213–364, insbes. S. 289–302). Erlaubte Argumentationsbasis war allein die Heilige Schrift, das katholische «Kirchenprinzip» also von vorneherein durch das evangelische «Schriftprinzip» verdrängt (GOTTFRIED W. LOCHER, Die Berner Disputation 1528, in: 450 Jahre Berner Reformation, Bern 1980, S. 141–144). Die erste der von Berchtold Haller und Franz Kolb entworfenen und von Zwingli inspirierten zehn Disputationsthesen verstand Kirche denn auch ausschliesslich als Geschöpf des Wortes Gottes: «Die heilige Christliche Kirche hat zum alleinigen Haupt Christus und ist aus dem Wort Gottes geboren, in welchem sie bleibt, ohne auf die Stimme eines Fremden zu hören» (Berner Synodus mit den Schlussreden der Berner Disputation und dem Reformationsmandat, Bern 1978, S. 7. Übersetzung von Markus Bieler). Das war eine unmissverständliche Absage an das Papsttum, an Rom, und insofern als theologischer Grundsatz zugleich eine hochpolitische These.

Diese These ist im 20. Jahrhundert, unter völlig anderen Umständen, erneut aktuell geworden, hat einen neuen Bedeutungsinhalt aus sich heraus entlassen. Es war im Mai 1933. Hitler war an der Macht, und die Deutschen Christen setzten zum Sturm auf die Kirche an. Damals sahen sich einige protestantische Theologen, unter ihnen die Schweizer Karl Barth und Alfred de Quervain, vor die Frage gestellt, was denn in dieser Stunde evangelische Kirche heisse. Die erste der sogenannten Düsseldorfer Thesen, die darauf antworteten, entsprach Wort für Wort der ersten Berner Schlussrede von 1528 (KURT DIETRICH SCHMIDT, Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äusserungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933, Göttingen 1934, S. 149 f.). Damit war klar festgestellt, dass Kirche auf Christus und nicht auf den Führer zu hören habe. Diese Klärung ist für die Barmer theologische Erklärung von 1934 bedeutsam geworden und hat auch in der bewegten Geschichte der reformierten Berner Kirche um die Mitte unseres Jahrhunderts markante Spuren hinterlassen. Davon wird später noch die Rede sein.

Aber inwiefern war denn – um ins Jahr 1528 zurückzukehren – jener theologische Grundsatz zugleich eine hochpolitische These? Sie zog als neue und in den Augen der Reformatoren zugleich alte, nämlich biblische Begründung von Kirche die Ausgliederung dieser Kirche in bernischen Landen aus den entsprechenden Diözesanverbänden nach sich, kam also einer Kirchengründung gleich, welche wiederum das wichtigste Stadium auf dem langen Weg der bernischen Staatsbildung darstellte.

Was sich so einfach anhört, war in Wirklichkeit ein schwieriges Unterfangen. Wohl hat die bernische Pfarrerschaft die Disputationsthesen mit einem Stimmenverhältnis von 5 zu 1 gebilligt. Auch die Stadtgemeinde hat sich hinter den Rat gestellt. Wie aber hatte eine nach Gottes Wort reformierte Kirche auszusehen? Die Antwort auf diese Frage durfte nicht nur dogmatisch ausfallen, sie hatte auch politisch praktikabel zu sein, sollte sie doch auch die Zustimmung der Landschaft, der Ämter und Gemeinden finden können. Der Rat hat diese Antwort im Reformationsmandat vom 7. Februar 1528 gegeben.

Er zeigte darin, dass er sich durch das «Evangelium» in Pflicht genommen wusste: «Bekanntlich gehört es sich für die Obrigkeit, die wir sind, dass wir euch von Gott uns anbefohlene Unsern nicht nur in allen weltlichen Sachen zu aller Billigkeit weisen, sondern euch auch (soweit Gott Gnade gibt) zu rechtschaffenem Christenglauben

anleiten und euch ein ehrbares Vorbild vortragen» (Synodus/Schlussreden, S. 12).

Dazu gehörte in erster Linie, dass die biblische Wahrheit, wie die Disputation sie erkannt hatte, von Obrigkeit und Untertanen nun auch wirklich anerkannt wurde. Vor allem anderen hob der Rat in seinem Mandat deshalb hervor, dass die zehn Schlussreden für jedermann verpflichtende Geltung hätten. Daraus folgte, dass die vier Bischöfe von Konstanz, Basel, Sitten und Lausanne ihre geistliche Jurisdiktion auf bernischem Territorium verloren. Nicht mehr ihnen waren die Dekane, die über Lehre und Leben der Pfarrer zu wachen hatten, Rechenschaft schuldig, sondern allein dem Rat. Für alle bernischen Untertanen war *er* nun die in Kirchensachen zuständige Behörde. Was die Abschaffung der Messe und die Entfernung der Bilder betraf – beides war in der Stadt bereits geschehen –, so wollte der Rat den Gemeinden Zeit lassen und vorerst keinen Druck aufsetzen. Über Kapitalien und Güter aus frommen Stiftungen, Vermögenswerte religiöser Bruderschaften und Kultgegenstände sollten die jeweiligen Stifter verfügen können. Niemand durfte sich daran vergreifen, auch nicht der Rat, der das feierliche Versprechen abgab, solche Güter nur im Sinne der Stifter verwenden zu wollen. Wenn das Mandat im weitern den Zölibat, die Speisen- und Fastengebote und grundsätzlich auch die Klöster als aufgehoben erklärte, so bedeutete das nicht, dass damit der Zügel- und Regellosigkeit Tür und Tor geöffnet worden wären. Die verheirateten Pfarrer sollten die Ehe hochhalten. Zugleich durfte jedermann an einer gewissen asketischen Disziplin festhalten, wenn dies nur aus freien Stücken geschah. Ordensleute durften im Kloster bleiben, jedoch keine Novizen mehr aufnehmen. Heiratswilligen sollte das mitgebrachte Gut herausgegeben und, wenn es zur Begründung eines Hausstandes nicht ausreichte, aus dem Klostergut ergänzt werden. Schliesslich wurden die Pfarrer angewiesen, anstelle der Messe jeden Sonntag, Montag, Mittwoch und Freitag eine Predigt zu halten.

Dieses Mandat galt unter dem ausdrücklichen Vorbehalt besserer Belehrung durch Gottes Wort. Die Ratsboten, die es den Ämtern zu unterbreiten hatten, mussten beifügen, man sei entschlossen, dem Pensionenwesen zu Leibe zu rücken. Dass es in Bern nach wie vor Herren gab, die sich für ihre Mittlerdienste bei Soldverträgen mit dem Ausland fürstlich bezahlen liessen, war dem Volk nämlich ein Dorn im Auge. Aber nicht nur diesem Unwesen, sondern auch der,

wie es heisst, «Sekte» der Wiedertäufer wurden repressive Massnahmen angedroht.

Das Reformationsmandat hat – sicher nicht zuletzt dank der vorsichtigen Haltung des Rates in den kritischen Fragen der Messe und der Bilder – mehrheitlich Zustimmung gefunden. Nur Lenzburg, Frutigen und das Obersimmental wollten beim Herkommen bleiben. Der Magistrat durfte sich zur Fortsetzung seiner Reformationspolitik ermächtigt fühlen.

Was dies konkret hiess – man denke nur an Stichworte wie Gottesdienstreform, Pfarrerausbildung, Fürsorgewesen oder Feiertagsregelung -, kann hier nicht ausgeführt werden. Auf die Sittengesetzgebung hingegen muss eigens hingewiesen werden, denn «waren zu jener Zeit die zivilrechtliche und strafrechtliche Ordnung noch von Amt zu Amt, ja oft von Ort zu Ort verschieden, so legte nun die Sittengesetzgebung zum ersten Mal eine einheitliche Rechtsordnung über das ganze bernische Staatsgebiet» (KARL WÄLCHLI, Von der Reformation bis zur Revolution, in: Berner – deine Geschichte, Bern 1981, S. 109). Gehandhabt wurde sie vom städtischen (Ober-)Chorgericht, das aus je zwei Münsterpfarrern, Ratsherren und zwei bzw. vier Grossräten bestand und als Ehegericht, Religions- und Sittenpolizei und kirchliche Verwaltungsinstanz fungierte. Für die Sozialdisziplinierung der Untertanen und die Selbstdisziplinierung der Gemeindebürger wesentlich bedeutsamer wurden die Chorgerichte, die schon im März 1529 in jeder Kirchgemeinde ihre Arbeit aufgenommen haben. Acht bis zwölf einheimische Honoratioren gehörten ihnen jeweils an, «alte, ehrbare, ansehnliche und tugendliche Personen» (ebd.). Den Vorsitz führte nominell der Landvogt, der Pfarrer amtierte als Schreiber.

Die Verantwortung, welche der Magistrat für das Heil seiner Untertanen übernahm, ein an der landeseigenen Hohen Schule ausgebildeter Pfarrerstand, der auf dem Land neben dem Landvogt die Obrigkeit vertrat, das evangelische Pfarrhaus als potentieller Kulturträger, die Kanzel nicht nur als Ort der Verkündigung, sondern auch der öffentlichen Verlautbarung, Chorgericht und bald auch systematische Katechisation – all dies und vieles andere eröffnete dem Rat Wirkungsmöglichkeiten, wie er sie bisher nicht besessen hatte. Aber die Reformation war damals noch nicht übern Berg, die bernische Kirche noch nicht konsolidiert, der werdende Staat folglich noch nicht ausser Gefahr.

e) Widerstände

Opposition der Täufer, Widerstand der Oberländer Bauern, Konflikt mit den katholischen Miteidgenossen: diese Stichworte bezeichnen drei Problemfelder, mit denen der Berner Rat sich zwischen 1528 und 1531 intensiv zu beschäftigen hatte.

Täufer waren schon 1525 im Unteraargau aufgetaucht. Zwei Jahre später haben Berchtold Haller und Franz Kolb mit einigen von ihnen sich zum ersten Mal auseinandergesetzt. Aber an der Disputation liess man sie nicht zu Wort kommen. Das hatte seinen Grund darin, dass man, noch bevor man sich selber *für* die Reformation entschieden hatte, mit Zürich und St. Gallen ein Konkordat *gegen* die Täufer eingegangen war. Aus bernischer Optik handelte es sich dabei also eindeutig um eine politische Entscheidung. Der Vertrag hielt denn auch fest, die Täufer verweigerten den Waffendienst, Zins und Gült, den Eid und der Obrigkeit den Gehorsam. Es gelte dieses unchristliche, bösartige, ärgerliche und aufrührerische Unkraut auszurotten. Man versuchte es mit Bussen und Haftstrafen. Landesfremde sollten ausgewiesen, Wiederkehrende, Anführer, Lehrer und Unbeugsame ertränkt werden. Die Abschreckungstaktik verfehlte ihre Wirkung weitgehend. Das «Unkraut» schoss nach. Nach offizieller Version verstiessen die Täufer nicht gegen kirchliche Dogmen und Bräuche, sondern gegen das Gebot des Untertanengehorsams. Aber das war eine künstliche Unterscheidung. In Tat und Wahrheit war der werdende Territorialstaat auf das Band der einen Konfession angewiesen. Es hat allerdings schon damals Stimmen gegeben, die in diesem Band eine unnötige Fessel sahen und der Toleranz das Wort redeten.

Aufruhr: hatte man die Bereitschaft dazu den Täufern unterstellt – nun brach er 1528 tatsächlich aus, entfacht von den Oberländer Bauern. Politische, wirtschaftliche und religiöse Motive griffen dabei eng ineinander. Dem Willen ländlicher Gemeinden und Talschaften, ihre partielle Autonomie unter allen Umständen zu behaupten, standen die Interessen der Stadt gegenüber. Der Rechtstag vom 4./5. Mai 1528, der hier Klarheit schaffen sollte, wurde zu einem Markstein in der Geschichte des Verhältnisses der Hauptstadt zu den Ämtern. Die Abgeordneten der Landschaft traten für die althergebrachten Rechte ein und repräsentierten damit den bisherigen Gliederstaat. Ihre Forderungen blieben nicht unberücksichtigt. Tendenziell aber hat die Stadt sich durchgesetzt: «Getragen von der Idee der göttlichen Einsetzung der Obrigkeit, wurde der Regierungsanspruch der Stadt Bern

anerkannt… Indem der Obrigkeit gleichzeitig die Glaubens- und Kirchenhoheit zugebilligt wurde, erhielt sie die Grundlage für den vorher nicht gekannten Ausbau ihres Aufgaben-, Zuständigkeits- und Tätigkeitsbereichs, der im Endstadium zum Obrigkeitsstaat des bernischen Ancien Régime führen sollte» (WÄLCHLI, Reformation, S. 111).

Vorerst aber sollte Folgen haben, dass Freischärler aus Unterwalden sich auf seiten der Aufständischen, ihrer Berner Nachbarn, in diesen Konflikt zwischen Stadt und Landschaft einmischten. Damit wurde Bundesrecht verletzt. So wenigstens sah es Zürich und wollte daraus im eskalierenden Konflikt mit den altgläubigen Orten Kapital schlagen. Auf beiden Seiten entstanden mit dem Christlichen Burgrecht bzw. der Christlichen Vereinigung militärische Defensivbündnisse. Die Lage spitzte sich zu, als nach Bern auch die Städte St. Gallen, Basel und Schaffhausen zur Reformation übergingen. Während es 1529 noch gelang, das drohende Unheil abzuwenden, kam es im Oktober 1531 zur Konfrontation. Die reformierten Eidgenossen erlitten im Zweiten Kappeler Krieg eine empfindliche Niederlage. Huldrych Zwingli fand den Tod. Alfred Farner hat die These vertreten, seither habe in der Führung der Zürcher Kirche «das pneumatische Moment» gefehlt: «Damit war das obrigkeitliche Kirchenregiment da. Die Bahn war frei für das Staatskirchentum» (ALFRED FARNER, Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli, Zürich 1930, S. 134).

f) Der Berner Synodus von 1532

Nach der Niederlage von Kappel machte sich im Bernervolk Unzufriedenheit breit. Man hatte genug vom Krieg, genug auch von der konfessionellen Polemik und politischen Predigt einiger Pfarrer, die man im übrigen aus dem Chorgericht ausgeschlossen wissen wollte. Man wollte von den «Pfaffen und Prädikanten» nicht beherrscht werden. Der Rat musste sich den Vorwurf der Bundesverletzung gegenüber den Fünf Orten gefallen lassen. Garantien zum Schutze regionaler Freiheiten und Rechte gegen eine übermächtige Zentralisierungstendenz wurden verlangt, und einmal mehr erschienen auch wirtschaftliche Forderungen auf der Tagesordnung. Einige munkelten sogar hinter vorgehaltener Hand, man wolle umkehren, zurück in den Schoss der katholischen Kirche. Aber sie drangen nicht durch, denn in der Eingabe des Landvolkes vom 5./6. Dezember 1531, der

alle andern Forderungen und Gravamina entstammen, war davon mit keinem Wort die Rede.

Der Rat zeigte sich in seiner Antwort, dem sogenannten Kappeler Brief, entschlossen, am bisher Erreichten im wesentlichen festzuhalten. Er kam den Petenten nur geringfügig entgegen. Aber in einem Punkt waren Obrigkeit und Untertanen sich einig: Den Theologen mussten die Flügel gestutzt werden. Der Rat versprach, die Pfarrer zu einer Synode einzuberufen und darauf zu verpflichten, sich jeglicher Polemik zu enthalten und ausschliesslich auf Gottes Wort zu konzentrieren.

Diese Synode fand zwischen dem 9. und 14. Januar 1532 statt. Genau vier Jahre waren seit der Berner Disputation verflossen. Wie damals stand viel auf dem Spiel, ging es doch darum, die junge, zerstrittene und umstrittene evangelische Kirche wieder zu festigen und zu einigen. Die zwischen Politikern und Theologen, zwischen Kirche und Staat aufgetauchten Differenzen waren zu bereinigen und die beiderseitigen Kompetenzen (neu) zu umschreiben. Es ging um den Bestand und um den Frieden, in einem gewissen Sinn aber auch um die Freiheit der reformierten Kirche, denn es bestand die Gefahr, dass der Rat sie nun allzu kurz anbinden würde.

Die Aufgabe war nur durch eine grundsätzliche Besinnung auf Wesen und Auftrag der Kirche, durch einen überzeugenden theologischen Entwurf zu lösen. Dieser liegt im sog. Berner Synodus, im Dokument dieser Synode, vor. Es handelt sich dabei um die erste bernische Predigerordnung, deren Entstehung zu einem guten Teil dem damals gerade in Bern weilenden Strassburger Reformator Wolfgang Capito zu verdanken ist.

Ruft man sich Zwinglis Konzeption des Verhältnisses von Kirche und Staat, von Evangelium und Politik in Erinnerung und vergleicht man sie mit der im Synodus vorliegenden Sicht der Dinge, dann ist der Unterschied unverkennbar. Auch nach dem Synodus nehmen Pfarrer und Magistraten je das ihnen von Gott verliehene Amt wahr. Erschienen aber bei Zwingli Christengemeinde und Bürgergemeinde als zwei Sphären mit fliessenden Grenzen, so erhalten sie im Synodus klarere Konturen. Der Pfarrer kümmert sich um die ewige Seligkeit, um die Gewissen der Menschen. Die Domäne des Magistrats hingegen sind nicht die Gewissen, sondern allein die äusseren Angelegenheiten der Bürger. Diese Kompetenzausscheidung ist nun nicht so zu verstehen, dass der Prädikant von der Verantwortung für das Gemeinwohl dispensiert wäre. Er kann sie nur nicht *direkt* wahrnehmen

– von einem prophetischen Wächteramt der Kirche ist nicht mehr die Rede –, sondern so, dass er die einzelnen Christen auf ihr Gewissen hin anspricht: «... an die Stelle der an die Öffentlichkeit gerichteten Prophetie tritt die ans Individuum sich wendende Seelsorge» (SAMUEL LUTZ, Das Problem der Ethik im Berner Synodus, in: Der Berner Synodus von 1532, Bd. 2: Studien und Abhandlungen, Neukirchen-Vluyn 1988, S. 255). Magistraten, denen in diesem Sinn vom Pfarrer ins Gewissen geredet wird, tun nach dem Synodus gut daran, sich deswegen nicht vorschnell zu beschweren, sondern zuerst einmal zu bedenken, «in wessen Befehl und Namen der Prädikant redet. Er trägt nämlich das Wort Jesu Christi vor als ein Bote und Gesandter seines Herrn, von dem es für gut zu nehmen ist.» Ein Pfarrer, der es grundsätzlich gut meine, dessen Kritik an der Obrigkeit sich aber als ungerechtfertigt erweise, sei jedenfalls besser «als ein Freund, der zu allem Tun ja sagt». Das sei kein Freipass für pfarrherrliche Überheblichkeit. «Aber», stellt die Synode schliesslich fest, «die Wahrheit beisst und hat immer ihre Schärfe. Auch muss ein armer Pfarrer schliesslich zukünftigem Unheil entgegentreten, das andere noch nicht voraussehen und nicht glauben, dass es kommt. Darum ist es notwendig, dass Euer Gnaden in der Annahme des Tadels und der Warnung zur falschen Zeit langmütig und nicht, wie man sagt, zu kurz angebunden sind» (Der Berner Synodus von 1532, Bd. 1: Edition, Neukirchen-Vluyn 1983, S. 120–123. Neuhochdeutsche Übersetzung von Hans-Georg vom Berg).

Der Rat hat sich das sagen lassen. Im Vorwort zum Synodus versicherte er die Pfarrer seines Schutzes, «damit Ihr Jesus Christus allein predigen, die Irrtümer verwerfen, Laster und Ärgernis sowohl der Oberherren als auch der Untertanen – auch unserer selbst! – ohne Scheu antasten und bekämpfen könnt nach Ordnung des Glaubens, der Liebe und der Besserung an Gott bei den anwesenden Zuhörern» (ebd., S. 25). Denn wie die «Untertanen in Stadt und Land», so hatte auch der Magistrat das «Evangelium» angenommen und «mit Herz und Mund und unter feierlichen Eiden ... geschworen, es wie andere bürgerliche Satzungen und Landrecht in Lehre und Leben mit Gottes Hilfe zu halten» (ebd., S. 18).

g) Innerprotestantische Differenzen

Der Ausgang des Zweiten Kappeler Krieges hatte Folgen, die über die Eidgenossenschaft hinausreichten. Zahlreiche oberdeutsche

Städte, bis dahin eng mit der reformierten Schweiz verbunden, mussten sich in einer veränderten religionspolitischen Situation neu orientieren. Sie suchten den Anschluss an den Schmalkaldischen Bund. 1536 erfolgte mit der Wittenberger Konkordie ihre Einigung mit der Reformation Martin Luthers. Aber der so zugedeckte Riss trat an anderer Stelle wieder auf. Die reformierten Schweizer blieben der Konkordie fern. Sie hielten am zwinglischen Verständnis des Abendmahles als einer gemeinschaftlichen Erinnerungsfeier fest und konnten überdies nicht vergessen, dass Luther Zwinglis Ende als ein göttliches Strafgericht über einen Theologen gedeutet hatte, den er seit dem Marburger Religionsgespräch von 1529 definitiv zu den «Schwarmgeistern» zählte. Dies alles wäre hier belanglos, wenn nur jener Riss nicht auch mitten in der Berner Kirche aufgetreten wäre: Ebenfalls 1536 kamen hier mit Sebastian Meyer und Peter Kunz zwei Theologen zum Zuge, die sich an der Wittenberger Reformation orientierten und damit in Bern selber einen weiteren, zähen Konflikt mitverursachten. Es stellt der Pfarrerschaft nicht unbedingt ein gutes Zeugnis aus, dass der *Rat* sie damals an die Grundsätze der Disputation und des Synodus hat erinnern und schliesslich ein Machtwort hat sprechen müssen. «Auch die bernischen Kirchenmänner trifft ein Teil der Schuld, dass die *Entwicklung zum Staatskirchentum* nicht aufgehalten werden konnte» (KURT GUGGISBERG, Bernische Kirchengeschichte, Bern 1958, S. 210. Hervorhebung vom Verfasser).

1536: Mit der Eroberung der Waadt hatte Bern einen alten aussenpolitischen Plan verwirklicht. Nun stand es vor der Aufgabe, im besetzten Gebiet die Reformation einzuführen, damit aber auch vor der Tatsache, dass es zum Genf Johannes Calvins, dessen Reformation es doch gedeckt hatte, in nicht ungetrübte kirchliche Nachbarschaft geraten war. Die Konzepte von Kirche waren hüben und drüben so verschieden, dass Konflikte nicht ausbleiben konnten: Dort die von einem Glaubensflüchtling begründete autonome Kirche, die sich der innerprotestantischen Ökumene und in ihrer Ordnung den neutestamentlichen Richtlinien verpflichtet wusste und ihre Glieder in Zucht nahm, hier eine auf Kontinuität und Stabilität bedachte Territorialkirche, in deren Leitung der Magistrat mittlerweile grosses Gewicht hatte.

Zwischen Bern und Genf bestanden in den Fragen der Kirchenbräuche unterschiedliche Auffassungen. Diese Differenzen haben mit dazu beigetragen, dass Calvin und Farel Genf 1538 haben verlassen müssen. Vor allem aber war das Problem der Kirchenzucht kon-

trovers. In seinem Genfer Katechismus von 1537 sah Calvin die Exkommunikation für offenkundige und unverbesserliche «Wüstlinge, Ehebrecher, Räuber, Mörder, Habsüchtige, Diebe, Ungerechte, Zänker, Völler, Trunkenbolde, Aufrührer und Verschwender» vor. Die Gebannten sollten nicht ins Verderben gestürzt, sondern daran erinnert werden, «dass sie dereinst verdammt werden, wenn sie sich nicht bessern». Diese Zucht sei unter den Gläubigen unumgänglich notwendig, denn die Kirche als der Leib Christi dürfe nicht «durch solche ekelerregenden und schwärenden Glieder, die dem Haupte Schande machen (lesquelz tournent a deshonneur au chef), besudelt und verseucht werden» (Jean Calvin, Der Genfer Katechismus von 1537, übersetzt und hg. von LOTHAR SCHUCKERT, Gütersloh 1978, S. 67 f.; vgl. Joannis Calvini Opera selecta, ed. Petrus Barth, Bd. 1, München 1926, S. 415 f.). Da hatte der Berner Synodus denn doch mildere Töne angeschlagen. Auch er forderte eine würdige Feier des Abendmahls, versprach sich aber von einer rigorosen Disziplin nicht viel: «Nachdem nun die Sache bei uns einen solchen Tiefstand hat und noch in den Anfängen steht, sollen und wollen wir mehr auf die inwendige Erbauung sehen, die vor Gott Bestand hat, als auf das Äussere. Drum wollen wir uns mit dem Chorgericht begnügen, sofern es fleissig seines Amtes waltet, und nicht so bald noch weiter jemand in den Bann tun. Jenes mag den Sündern, die Ärgernis erregen, Einhalt gebieten, die Gemeinde vor bösen Beispielen bewahren und dem Täter durch die Strafe Anlass geben, von seinem bösen Wandel abzustehen» (Synodus, Bd. 1, S. 92).

Beide Texte lassen ein seelsorgerliches Anliegen erkennen, beide sprechen explizit oder implizit von einem «Tiefstand der Dinge». Aber bei Calvin ist der Bann als ultima ratio ausdrücklich vorgesehen, während der Berner Synodus ihn de facto ausschliesst: Man will sich mit dem Chorgericht begnügen. Aber das sind im Vergleich zum eigentlichen Konflikt nur Nuancen. Der Gegensatz bestand in der Frage, wem auf dem Gebiet der kirchlichen Disziplin welche Kompetenzen zustanden. Die Tatsache, dass das bernische Chorgericht vom *Staat* bestellt wurde, kam in Calvins Augen einer Einmischung in *kirchliche* Angelegenheiten gleich, während das Genfer Konsistorium, das von der *Kirche* bestellt war und über die Banngewalt verfügte, aus bernischer Sicht einen Eingriff in die *bürgerliche* Ordnung darstellte.

Die Hartnäckigkeit, mit der dieser Konflikt auch von seiten Berns ausgetragen wurde, ist ein Hinweis darauf, dass dessen Ent-

wicklung zum eigentlichen Staatskirchentum nun praktisch abgeschlossenwar.

h) Wolfgang Musculus' Staatskirchentheorie (1560)

Die Dinge auf den Begriff gebracht hat schliesslich der an der Berner Hohen Schule wirkende Dogmatiker und Exeget Wolfgang Musculus. Er stammte aus Lothringen, hat längere Zeit dem Benediktinerorden angehört, nach dem Austritt in Strassburg und Umgebung als evangelischer Prädikant gewirkt und zwischen 1531 und 1548 in der Augsburger Reformation eine hervorragende Rolle gespielt. Als Kaiser Karl V. im sogenannten Interim die nach wie vor angespannte konfessionelle Lage auf Kosten der Protestanten zu beruhigen versuchte, hat Musculus Augsburg unter Protest verlassen. Nach Bern ist er 1549 gekommen. Hier nun hat er seinen schon früher entwikkelten und von Martin Bucer beeinflussten Ansatz in der Lehre vom staatlichen Kirchenregiment konsequent zu Ende gedacht, umfassend begründet und im Kapitel «Über die Magistraten» seiner Loci communes sacrae Theologiae von 1560 veröffentlicht.

Die Sorge für den wahren Gottesdienst in ihrem Bereich gehört nach ihm zu den vornehmsten Rechten und Aufgaben einer christlichen Obrigkeit. Die Kirchengesetzgebung, die Ernennung der Pfarrer und die Aufsicht über deren Lebenswandel, Verkündigung und Sakramentsverwaltung, das Schlichten von Lehrstreitigkeiten, Verwalten des Kirchengutes und Handhaben von Predigtzwang und Kirchenzucht – all dies fällt nach Musculus in die Kompetenz des Magistrats. Die Kirche wird so völlig in den Staat eingebunden, wird Staats-Kirche. Hinzu kommt, dass Musculus dies alles nicht nur biblisch-theologisch begründete. Nein, er argumentierte dabei zugleich naturrechtlich und glaubte nachweisen zu können, dass diese beiden Begründungsebenen zur Deckung zu bringen wären. Rückblickend zeigt sich aber, dass bei Musculus die Sozial- und Rechtslehre «sich aus der Umklammerung durch die Theologie zu befreien» beginnt. «Soweit die Begründung der Rechtslehre eine theologische bleibt, geht sie von einer 'Theologie der Schöpfungsordnungen' aus» und nicht mehr primär von der reformatorischen Rechtfertigungslehre (RICHARD BÄUMLIN, Naturrecht und obrigkeitliches Kirchenregiment bei Wolfgang Musculus, in: Für Kirche und Recht. Festschrift Johannes Heckel, Köln 1959, S. 127). Die kirchlichen Kompetenzen, die Musculus der Obrigkeit zuerkannte, waren nicht unbeschränkt

und fussten für den anvisierten Kulturraum auf der Voraussetzung, dass eine solche Obrigkeit selber christlich sei und in der Anwendung von Gewalt und Zwang Mass zu halten wisse. Musculus setzte in dieser Beziehung in einen Magistraten sehr hohe Erwartungen.

Mit diesen Gedanken über das Verhältnis von Kirche und Magistrat hat Musculus gewirkt, in Bern in die Tiefe, aber auch in die Weite: An historisch wichtiger Stelle hat in der Pfalz Thomas Erastus sich auf ihn berufen, und als «Erastianismus» hat diese Konzeption das anglikanische Staatskirchentum konsolidieren helfen. Dabei waren die Konfliktsituationen, in denen man sich seine Argumentation zunutze machte, hier wie dort, in der Kurpfalz wie in England, einander ähnlich: Hier rang man mit einem calvinistischen Entwurf, der Kirche nach apostolischem Vorbild autonom, als freie Kirche begründen wollte, dort mit dem Puritanismus, der sich aus denselben Gründen gegen den Tudor-Absolutismus sperrte. Und in eben diesem Spannungsfeld hatte bereits Musculus seine Staatskirchentheorie konzipiert: Er hatte, als er sein Kapitel «De Magistratibus» schrieb, nicht nur Rom, sondern auch Genf vor Augen.

2. Das bernische Staatskirchentum von der Mitte des 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts

Der in Bern lehrende deutsche Kirchenhistoriker Hundeshagen hat 1842 festgestellt, es gehöre zum «Spezifischen» der bernischen Geschichte, «dass mehr als irgendwo der Staat sich in allen kirchlichen Bewegungen auf hervorstechende Weise beteiligt findet» (CARL BERNHARD HUNDESHAGEN, Die Conflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532–1538, Bern 1842, S. VI). Das erste Kapitel des vorliegenden Überblicks hat ergeben, dass es sich beim bernischen Staatskirchensystem um das Resultat eines langen historischen Prozesses handelte, der um die Mitte des 16. Jahrhunderts zu einem vorläufigen Abschluss gekommen ist. Nach Kressner ist Musculus' Staatskirchentheorie als nachträgliche Rechtfertigung dieses Systems zu verstehen (HELMUT KRESSNER, Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums, Gütersloh 1953, S. 54–72, hier S. 59). Ob diese These in ihrer zugespitzten Form haltbar ist, muss und kann hier auf sich beruhen. Unbestritten ist, dass Musculus' Begründung der kirchlichen Rechtsstellung des Magistrats auch in Bern lange nachgewirkt hat. Mag das

für das 18. Jahrhundert nur noch bedingt gelten, so haben sich doch erst an dessen Ende in Bern wiederum zwei Theoretiker hervorgetan, die sich mit Musculus vergleichen lassen: Johann Samuel Ith und Philipp Albert Stapfer. Bis zu ihnen hin gilt es hier auf engem Raum einen weiten Bogen zu schlagen, wobei auch der kirchenpolitische Alltag ins Blickfeld kommen soll. Was die institutionellen Beziehungen zwischen Kirche und Staat betrifft, so kann für den besagten Zeitraum von einer eigentlichen Entwicklung kaum, von grundlegenden Wandlungen schon gar nicht die Rede sein. Ein rein chronologisches Vorgehen wäre hier deshalb wenig sinnvoll. Hingegen lassen die religiösen, politischen und sozialen Fragen und Probleme, vor die Staat und Kirche sich gleichermassen gestellt sahen, und die Art, wie sie diese zu lösen versuchten, signifikante Aspekte ihres Verhältnisses hervortreten. Es empfiehlt sich deshalb, die Dinge sowohl unter thematischem als auch unter chronologischem Gesichtspunkt anzugehen und noch einmal bei Wolfgang Musculus einzusetzen.

a) Musculus' Gottesstaat

Wie ein Hausvater den Seinen, so stehe eine Obrigkeit ihren Untertanen vor, habe aber damit auch die Pflicht, für deren Seelenheil zu sorgen. Ein anderes naturrechtliches Argument, das Musculus für seine Position beibringt, lautet dahingehend, dass in ein und demselben Volk zwei Gewalten nicht nebeneinander, sondern nur in einem Verhältnis der Über- bzw. Unterordnung bestehen können. Wie aber begründet er seine Haltung theologisch? Warum und wie konzipiert er in seiner unterschwelligen Auseinandersetzung mit Calvin und Genf Kirche nicht nach neutestamentlich-apostolischem Vorbild autonom, sondern als Staatskirche?

Die Gestalt der Urgemeinde hängt nach Musculus eng mit der Tatsache zusammen, dass Umgebung und Obrigkeit dieser Gemeinde nicht christlich waren. Ein nach Gottes Wort reformiertes Gemeinwesen wie das bernische beruht in dieser Hinsicht auf anderen Voraussetzungen. Es wird deshalb, wenn es um die Regelung der Beziehungen zwischen Magistrat und Kirche geht, nicht am Modell der neutestamentlichen Gemeinden, sondern an demjenigen des alttestamentlichen Königtums Mass nehmen. Dies wiederum bedeutet, dass es zwei verschiedene Lebenssphären, eine kirchliche und eine staatliche, nicht gibt und damit auch keinen Rechtsdualismus. Vielmehr ist es wie zur Zeit des Alten Bundes die eine, von Gott verordnete

Obrigkeit, die im einen, nun schlechterdings christlichen Volk (populus christianus) das Sagen hat: «Wesentlich ist für diese Auffassung des Volkes als einer Einheit und Ganzheit ... das Vorbild des alttestamentlichen Gottesvolkes, das vor Gott und im Rahmen des göttlichen Bundes gleichfalls eine heilige Ganzheit und Einheit darstellt. Der Bundesgedanke wird auf den ... Staat übertragen. Der Staat ist Gottesstaat und heilig ... Das Volk im natürlichen und im geistlichen Sinne werden identisch» (MANFRED JACOBS, Hg., Die evangelische Staatslehre, Göttingen 1971, S. 21). Musculus – um ihn selber zu Wort kommen zu lassen – vertritt die Überzeugung, dass die «Unterscheidung der kirchlichen und weltlichen Gesetze» im christlichen Volk «keinen Raum haben» dürfe, «weil nichts in ihm ist, das profan wäre, denn das Volk ist vor seinem Herrn Gott heilig. Und selbst der Magistrat ist heilig, nicht profan, heilig sind auch seine Gewalt, die heiligen Gesetze und heilig ist das Schwert ... durch das dem Herrn, dem höchsten Gesetzgeber, Richter und Rächer Dienst geleistet wird» (WOLFGANG MUSCULUS, Loci communes sacrae Theologiae, Basel 1560, S. 634 f.).

b) Reformation als Volkserziehung

Wenn Musculus vom bernischen als einem christlichen Volk sprach, so hiess das nicht, dass er zwischen Ideal und Wirklichkeit nicht zu unterscheiden vermochte. Aber er liess sich vom religiösen und sittlichen «Tiefstand», von dem der Berner Synodus gesprochen hatte, nicht entmutigen. Die Reformation der reformierten Kirche ist nie abgeschlossen, zumal Rückschläge nicht ausbleiben. Am Ende des 17. Jahrhunderts erhob der Pietismus die Forderung, auf die Reformation der Lehre müsse nun endlich auch diejenige des Lebens folgen. Daran lässt sich ermessen, wieviel Zeit und Kraft auch nur eine partielle Umsetzung des 1528 formulierten Programmes in Anspruch genommen hat. Ähnliches gilt für den mit dem Konzil von Trient in Gang gekommenen Prozess der katholischen Reform, und hier wie dort waren jeweils Magistrat, Geistlichkeit und Kirchenvolk gleichermassen gefordert. Wie war es in der bernischen Staatskirche um die Sozial- und Selbstdisziplinierung ihrer Amtsträger und Gemeindeglieder bestellt?

Um bei der Pfarrerschaft zu beginnen: zwischen 1528 und 1600 sind im bernischen Ministerium mit seinen 200 Gemeinden nicht weniger als 107 Geistliche aus disziplinarischen Gründen wie anstös-

sigem Lebenswandel, Alkoholismus oder Ehebruch ihres Amtes enthoben worden (GUGGISBERG, Kirchengeschichte, S. 262). Diese Angabe bedürfte der Interpretation und diese wiederum setzte unter anderem auch statistische Unterlagen voraus. Sie darf aber als Indiz für die hohen Ansprüche gelten, die man nunmehr an den Lebensstil eines Verbi Divini Minister, eines Dieners am göttlichen Wort, stellte. Ein Pfarrer sollte seinen Gemeindegliedern im Chorgericht in die Augen schauen können und für die unbescholtenen, weitherum geachteten Täufer einen glaubwürdigen Vertreter der Kirche abgeben.

Der Pfarrer war auf der Landschaft neben dem Landvogt der Repräsentant der Obrigkeit – der «Herr», wie man ihn nannte – und als solcher ein wesentliches Glied im staatlichen Verwaltungs-, Kontroll- und Erziehungssystem. Durch den Kandidaten- und Prädikanteneid zweimal in Pflicht genommen, hatte er anlässlich der obrigkeitlichen Visitationen in Gegenwart der Gemeinde über seine Amtsführung Rechenschaft abzulegen. Aber auch er war gewissermassen Visitator, und zwar – welch eine Doppelrolle! – in seiner Funktion als Seelsorger. Nach der Prädikantenordnung von 1748 sollten seine Hausbesuche neben der Erbauung durchaus auch der «Vermahnung», wenngleich in «Sanftmut», dienen. Die Bücherbestände mussten auf indexierte Titel hin durchgesehen, die amtlichen Verzeichnisse nachgeführt und die Personalien der über fünfzehnjährigen Männer zwecks militärischer Rekrutierung erhoben werden. Begleitet wurde der Pfarrer bei diesen Hausbesuchen von demjenigen Mitglied des Chorgerichts, welches das entsprechende Gemeindeviertel zu beaufsichtigen und im Anschluss an die Sonntagsgottesdienste jeweils über Delikte, Ehestreitigkeiten und Verstösse gegen obrigkeitliche Mandate Bericht zu erstatten hatte.

Dass und wie Staat und Kirche in der Person des Pfarrers und in der Institution des Chorgerichts, der sogenannten «Ehrbarkeit», als *eine* Wirklichkeit in Erscheinung traten, kann anhand eines der zahllosen Mandate, die hier zu nennen wären, veranschaulicht werden. Im Christlichen Mandat von 1587 wird den Chorrichtern in Erinnerung gerufen, dass nicht nur Ehesachen in ihren Kompetenzbereich fielen, sondern dass sie alle die christliche Disziplin und die allgemeine Zucht und Ehrbarkeit betreffenden obrigkeitlichen Satzungen «mit höchstem Fleiss und Ernst» zu beachten hätten (GUGGISBERG, Kirchengeschichte, S. 279). Fehlbare, sie seien männlichen oder weiblichen Geschlechts, seien zu zitieren und gegebenenfalls zu verurteilen und zu bestrafen. Es folgt ein langer Katalog möglicher Vergehen,

der von Gotteslästerung über versäumten Kirchgang, Ungehorsam gegenüber den Eltern, Unzucht und Ehebruch bis hin zu ausgelassener Festfreude und luxuriöser Kleiderpracht reicht. Das Amtsgeheimnis war garantiert, solange auch die private und die öffentliche Sicherheit gewährleistet waren. Andernfalls hatten die Pfarrer die Pflicht, einen Delinquenten auf dem Amtsweg höheren Orts zu verzeigen.

Ein «Reformationswerk», wie man es 1628, anlässlich des ersten Reformationsjubiläums, nannte, war die Errichtung eines über das ganze Land sich erstreckenden Schulwesens. Auch es ist ein sprechendes Beispiel für die Symbiose von Staat und Kirche: Bildung und Aneignung des Glaubens waren dasselbe, die Alphabetisierung erfolgte anhand von Katechismus und Bibel, und auch auf diesem Gebiet war der Pfarrer der verlängerte Arm des Magistrates, hatte er doch die Schulen und damit den damals schlecht gestellten und meist mit Geringschätzung behandelten Lehrerstand zu beaufsichtigen.

c) Staatskirchliche Strukturen

Vergegenwärtigt man sich die Organisationsstrukturen der bernischen Staatskirche zur Zeit des Ancien Régime und beginnt man auf der soeben angesprochenen Gemeindeebene, so ergibt sich folgendes Bild: Die Gemeindeglieder, von den Chorrichtern abgesehen, hatten zwar viele Pflichten, kaum aber Rechte. Theoretisch durfte die Gemeinde anlässlich der Visitationen Klagen gegen ihren Pfarrer vorbringen, aber – und das wusste sie wohl – höhern Orts rechnete man kaum damit, dass sie das auch tat.

Die Visitationsberichte kamen im Beisein von Mitgliedern des Kleinen und Grossen Rates und eines Stadtpfarrers in den alten Pfarrkapiteln zur Sprache. Ein weiteres Beispiel für die staatskirchlichen Strukturen ist die Tatsache, dass dabei seit 1589 auch die Tätigkeit der weltlichen Beamten und Twingherren mit einbezogen wurde. Die Kapitel konnten dem Magistrat über ihren Dekan Wünsche unterbreiten. Der Dekan seinerseits hatte die obrigkeitlichen Anordnungen nach unten weiterzuleiten und Lehre und Leben der Amtsbrüder zu überwachen.

Synoden, wie diejenige von 1532 sie vorgesehen hatte, sind im 16. Jahrhundert verschiedentlich, allerdings immer aus besonderem Anlass einberufen worden und zu Beginn des 17. Jahrhunderts gänz-

lich versickert. Dafür gewann der Konvent, bestehend aus dem obersten Dekan, den Stadtpfarrern und den Theologieprofessoren, zunehmend an Bedeutung. Obwohl er sich aus lauter Geistlichen zusammensetzte, handelte es sich dabei nicht um ein im heutigen Sinn kirchliches, allerdings auch nicht um ein staatliches, sondern um ein typisch staatskirchliches Organ. Es war der Magistrat, der dem Konvent, um es mit den Worten der Prädikantenordnung von 1748 zu sagen, die «allgemeine Sorge für das Wohlsein der Kirche», für die Reinheit der Lehre, für Zucht und Ordnung *übertrug*, sich selber aber die Entscheidung in allen schwerwiegenderen kirchlichen Fragen vorbehielt. Im Bereich der Personalpolitik fiel die Promotion von Kandidaten und die Wahl von Vikaren in die Kompetenz des Konvents. Bei Pfarrwahlen stand ihm aber bloss ein Vorschlagsrecht zu. Er besass so viel Handlungsspielraum, wie der Magistrat ihm zugestand. Gewiss kam dem Konvent die Rolle eines Expertengremiums mit beschränkter Exekutivgewalt zu. Auch hat sich der Magistrat seine Vorschläge in sehr vielen Fällen zu eigen gemacht. Schliesslich gibt es Beispiele dafür, dass der Konvent seine Funktion in einem von heute aus gesehen spezifisch kirchlicheren, eigenständigeren Sinn zu interpretieren begann. So etwa, als er 1651 hinter die Praxis der Hexenprozesse und um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert hinter die Tatsache der Täuferverfolgungen deutliche Fragezeichen setzte. Aber das letzte Wort in diesen wie in allen anderen Fragen der Lehre und Verkündigung, der Ordnung und Disziplin, der Liturgie und Diakonie lag im Ancien Régime beim Magistrat, der denn auch im städtischen Oberchorgericht, im Schulrat und allen wichtigen kirchlichen Kommissionen (Taxkammer, Täuferkammer, Religionskommission) durchweg gebührend vertreten war.

Der Magistrat hat freilich das Amt der Kirchenleitung nicht nur als Machtbefugnis, sondern auch als Sorgepflicht verstanden. Das lässt sich anhand seiner Tätigkeit im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts verdeutlichen: Er hat sich damals in Gestalt der Formula consensus die Sorge um das kirchliche Bekenntnis zu eigen gemacht, hat nach der Übersetzung Johannes Piscators eine eigene, kostspielige Bibelausgabe veranstaltet, Zehntausenden von hugenottischen Glaubensflüchtlingen vorübergehend Asyl, den piemontesischen Waldensern diplomatische Unterstützung gewährt, er hat im Lande selber zahlreiche Kirchengebäude neu errichtet, wieder eröffnet und umgebaut und Kirchgemeinden neu gegründet. In denselben Zeitraum fallen allerdings auch eine intensivierte Täuferverfolgung und die

Unterdrückung der pietistischen Reformbewegung. Insofern war das, was Ludwig XIV. mit seinen widerspenstigen Hugenotten recht war, den Herren von Bern mit ihren Täufern und Pietisten billig.

d) Konfession und Konfessionalismus

Diese Tatsache und die beiden bisher behandelten Aspekte der Sozial- und Selbstdisziplinierung sowie der kirchlichen Organisationsstrukturen gehören in den weiteren Zusammenhang des zeitgenössischen Konfessionalismus.

Ein Blick auf die konfessionelle Karte der Schweiz um 1550 ergibt folgendes Bild: Die fünf Innern Orte bilden das Bollwerk des alten Glaubens. Sie sind gegen Westen, Norden und Osten hin von den mächtigen reformierten Stadtstaaten Bern und Zürich sowie den konfessionell gemischten Orten Glarus und Graubünden umgeben. Die nördlich und östlich gelegenen Gemeinen Herrschaften und die Vogteien jenseits des Gotthard müssen den Zugang zur katholischen Umwelt sicherstellen. Die reformierten Orte Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen und die ihnen verbündeten Städte St. Gallen, Mülhausen, Biel und Genf sind ihrerseits vollständig von katholischen Territorien umgeben. Wirtschaftlich und bevölkerungsmässig haben sie das Übergewicht, politisch hingegen befinden sie sich in der Minorität. Die in der Nordost- und Ostschweiz bestehende religiöse Gemengelage enthält ein gehöriges Mass an Konfliktpotential.

Auf dem Feld der grossen Politik ist der Machtkampf, den Spanien und Frankreich um die Vorherrschaft in Oberitalien geführt haben, nun entschieden. Das französische Königshaus beginnt sich auf die Überwindung des im eigenen Land vorhandenen konfessionellen Gegensatzes zu konzentrieren: Die Hugenottenkriege brechen aus, und eben da liegen in Form der Solddienste und Pensionen die lebenswichtigen wirtschaftlichen Ressourcen der von der Natur benachteiligten katholischen Orte, zu denen, ihrerseits ganz oder doch weitgehend isoliert, auch Freiburg und Solothurn gehören. Insgesamt ergibt sich das Bild eines komplexen Gefüges wechselseitiger Minoritäten und Majoritäten, gegenseitiger Isolation und unterschiedlicher politischer und wirtschaftlicher Auslandsabhängigkeit, in dem der konfessionelle Gegensatz als gefährlicher destabilisierender Faktor allgegenwärtig war. Um die Jahrhundertmitte ist ein Prozess gegenseitiger konfessioneller Abgrenzung und Ausscheidung in Gang gekommen. Er ist an der Wende zum 17. Jahrhundert an sein

Ende gelangt, als Appenzell geteilt wurde und Savoyens Versuch einer Rückeroberung Genfs endgültig scheiterte.

Die Stabilisierung, die damit vorerst erreicht war, bedeutete zugleich Verhärtung. Wenn 1653 Grossbauern auf der einen und Herren auf der andern Seite sich ohne Rücksicht auf die Konfession je miteinander solidarisierten, so zeigte kurz danach der Erste Villmerger Krieg, dass dabei nicht ein neuer Geist, sondern soziale Ambitionen und absolutistische Herrschaftswahrung am Werk gewesen waren. Erst nach dem Zweiten Villmerger Krieg und mit dem Vierten Landfrieden von 1712 begann der konfessionelle Gegensatz abzuflauen. Dieser Gegensatz war mit dem Täufertum im Protestantismus *selber* ständig präsent. Er war es auch, obwohl die Eidgenossenschaft von den grossen Konfessionskriegen fast gänzlich verschont geblieben ist, in seinen europäischen Dimensionen, denn wenn Kirchen durch das Bekenntnis des Glaubens miteinander verbunden waren, so waren sie es auch in Situationen leidvoller Erfahrungen.

Bekenntnis des Glaubens, Konfession: Begriff und Sache dürften, gerade auch im Blick auf die Ereignisse, von denen soeben die Rede war, vorwiegend negativ besetzt sein. Hier gilt es nun aber zu differenzieren und vorerst zu fragen, was Kirchen denn tun, wenn sie ihren Glauben bekennen.

- Wenn Kirchen bekennen, dann sagen sie damit positiv, was sie glauben und lehren. Ihr Bekenntnis, auch Symbol genannt, ist das Band, das Erkennungszeichen ihrer Gemeinschaft. Indem Kirchen bekennen, sagen sie aber auch, was sie aus ihrem Selbstverständnis ausschliessen, wovon sie sich abgrenzen. Das ist unweigerlich so, ob es nun ausdrücklich geschieht oder nicht.
- Gerade weil es auch Abgrenzung ist, stellt jedes Bekenntnis immer den Versuch einer Antwort auf eine gegebene geschichtliche Situation dar. Es kann deshalb aus diesem seinem Zusammenhang nicht herausgelöst werden.
- Zwar kennt die christliche Kirche altehrwürdige Bekenntnisse, denen bleibende Bedeutung zukommt. Dennoch wird keine Generation darum herumkommen, sich immer wieder damit auseinanderzusetzen. Wenn dies geschieht, dann ereignet sich Tradition. Es ist deshalb nur natürlich, dass Kirchen ihre Bekenntnisse oft auch in der Unterweisung verwendet haben.
- In seinem Kern aber ist Bekennen Antwort der Glaubenden auf Gottes Verheissungen, also Gebet und Lobpreis (vgl. HANS

SCHWARZ, Art. Glaubensbekenntnis(se) IX. Dogmatisch, in: TRE Bd. 13, Berlin 1984, S. 437–441).

Nur wenn der Akt kirchlichen Bekennens in dieser Weise verstanden wird, kann auch deutlich werden, weshalb sich ein Magistrat im staatskirchlichen System unter den geschilderten historischen Umständen die Sorge um den Konfessionsstand zu eigen gemacht hat. «Die orthodoxe Ausprägung der Lehre war nicht nur eine Angelegenheit der Theologen, sondern auch ein Gewissensanliegen der Obrigkeit» (GUGGISBERG, Kirchengeschichte, S. 298).

Mit dem Konzil von Trient, das in der konfessionellen Entwicklung eine Art Wasserscheide darstellt, begann die Zeit der formellen Bekenntnisbildung. Im reformierten Bern haben das Zweite Helvetische Bekenntnis und mit der Zeit auch der Heidelberger Katechismus den Rang von eigentlichen Bekenntnisschriften erlangt. Einmal mehr äusserst bezeichnend ist, wie Bern die Beschlüsse der Dordrechter Synode von 1618 rezipiert hat, selektiv nämlich: Man bekannte sich zur calvinistischen Prädestinationslehre, nicht aber zum autonomen Kirchenverständnis derjenigen, welche für diese Lehre eintraten. 1675 schliesslich haben die reformierten Schweizer Kirchen die Unantastbarkeit dieses Dogmas und diejenige des biblischen Wortlautes in der bereits erwähnten Formula consensus festgeschrieben. Nicht dieses Faktum ist hier bemerkenswert, sondern die Hartnäckigkeit, mit der gerade Bern an dieser einmal getroffenen Entscheidung festgehalten hat. Guggisberg spricht in diesem Zusammenhang geradezu von «engem reformiertem Cäsaropapismus» (ebd.). Mancher rechtschaffene Kandidat und Pfarrer hat deswegen schwere Gewissenskonflikte durchgestanden. Darunter zu leiden hatten aber vor allem das Täufertum und die kirchliche Reformbewegung des Pietismus.

e) Nonkonformismus

Die Täufer waren seit 1527 als Nonkonformisten bekannt und wurden auch als solche behandelt. Das Problem, welches sie der Kirche aufgaben, galt, nachdem Gespräche zwischen ihren Führern und Berner Prädikanten gescheitert waren, nicht mehr als ein theologisches, sondern als ein politisches. Die neueste Untersuchung zur Täuferverfolgung in den neunziger Jahren des 17. Jahrhunderts hat denn auch ergeben, dass diese in erster Linie politisch motiviert war.

Während die Geistlichkeit, ohne damit deren Lehre zu billigen, für Milde im Umgang mit den Täufern plädierte, setzte die Obrigkeit auf Repression. Das Täufertum war «durch seine bewunderungswürdig treue Haltung zu seinem Glauben und, damit verbunden, durch seine vorbildliche sittlich-moralische Lebensweise einerseits und vor allem durch die daraus resultierende ablehnende Haltung in wichtigen Fragen dem Staat gegenüber andererseits für die Gnädigen Herren in Bern, wenn auch nicht eine potentielle Gefahr, so doch ein steter Stein des Anstosses, ein Stachel im Fleisch, der um jeden Preis ausgemerzt werden musste» (RES RYCHENER-BAUMANN, Zur politischen Bedingtheit der bernischen Täuferverfolgungen am Ende des 17. Jahrhunderts, Akz. arb. ev.-theol. Bern 1990, S. IVf.).

Gehörte somit der Nonkonformismus längst zum Wesen des Täufertums, so musste der Pietismus erst in diese Richtung abdriften bzw. abgedrängt werden. In den 1690er Jahren, als die Bewegung in der Stadt und deren Umgebung sich rasch ausbreitete, schien es nämlich, als könnte sie sich zu einer Art von kirchlicher Alternative zum Täufertum entwickeln. Ihre ursprüngliche Erfahrung, ihr eigentliches Anliegen war die Wiedergeburt des einzelnen Menschen: das Werden des neuen, in Christus geheiligten und sich heiligenden Menschen, ja die Umformung des kirchlichen und sozialen Lebens nach biblischen, evangelischen Prinzipien. «Reformation» war ein oft gehörtes Schlagwort, zweite Reformation, Vollendung der Reformation, und dies in universaler Perspektive. Kirche sollte in erster Linie Bewegung sein und nur als solche dann auch Institution, Christsein eine Existenzform, die den *ganzen* Menschen betraf. So übte und forderte man eine Sakramentspraxis, die eben darauf achtete, eine Seelsorgetätigkeit, die auch Leib-Sorge war, und einen Verkündigungsstil, der auch Herz und Sinne ansprach. Eine Kirche, die weder mit der Pfarrerschaft noch mit der örtlichen Gemeinde, noch mit der jeweiligen Konfession, noch auch mit den bestehenden Landesgrenzen in eins fiel; Kirche als eine Gemeinschaft mündiger Christen, die sich neben den offiziellen Gottesdiensten treffen, gemeinsam die Bibel lesen, singen und beten durften – dies alles waren zentrale Anliegen des Pietismus, der vielerorts nicht nur einen neuen Frömmigkeits-, sondern geradezu einen neuen Lebensstil entwickelt hat, also eine Bewegung darstellte, in der zum Teil neue Normen galten, neue Formen religiösen Lebens und sozialen Zusammenlebens erprobt wurden.

Der bernische Pietismus hat sich in seiner Aufbruchphase als *kirchliche* Reformbewegung verstanden. Dass er als *diese* Reformbewegung dem Staatskirchentum im Ansatz zuwiderlief, scheint ihm selber zunächst verborgen geblieben zu sein. Aber der Konflikt mit all seinen theologischen, spirituellen, politischen und sozialen Aspekten war unvermeidlich. Wenn, um hier nur dieses Beispiel zu erwähnen, Frauen und Männer verschiedenen Standes sich zusammenfanden, um die Bibel zu lesen, ohne dass ein Pfarrer dabei war, so kam das einer Missachtung der Amtskirche und der ständischen Gliederung der Gesellschaft gleich, ganz abgesehen davon, dass die Frauen sich dabei Rechte anmassten, die ihnen nicht zustanden. Der Grosse Rat befürchtete vom Pietismus schädliche Folgen erstens für die Einheit und lehrmässige Reinheit der reformierten Berner Kirche, zweitens für die Eintracht im politischen Gemeinwesen, drittens für den guten Ruf der Berner Hohen Schule, viertens für die Stellung der Frau in ihren Rollen als Gattin oder als Magd und damit für die Familie als die Basis des gesellschaftlichen Ganzen und schliesslich fünftens für ein einvernehmliches Klima in der Bürgerschaft. Er hat die Bewegung deshalb im Juni 1699 in einer eigentlichen Staatsaktion unterdrückt. Gelungen ist ihm dies freilich nur bedingt. Der Pietismus hat weitergelebt, wenn auch in domestizierter Form.

f) Staatskirchentum im Zeitalter der Aufklärung

Nicht nur der Pietismus, auch die Aufklärung hat es in Bern schwer gehabt. Mildere Formen der Prädestinationslehre, Ansätze zu biblischer Textkritik, cartesianisches oder gar spinozistisches Gedankengut wurden lange Zeit nicht geduldet. Guggisberg vermutet, Bern sei «vielleicht von allen protestantischen Staaten derjenige, an dessen Kirchenregiment die Aufklärung mit Ausnahme des Kantianismus am deutlichsten abgeprallt ist» (GUGGISBERG, Kirchengeschichte, S. 474). Er weist damit voraus in die Zeit nach dem Untergang des Alten Bern, als die bereits erwähnten Kantianer Ith und Stapfer ihre Konzeptionen des Verhältnisses von Kirche und Staat entwarfen und umzusetzen versuchten. Davon wird in II.3.a die Rede sein. Hier ist die negative Feststellung, die im obigen Zitat enthalten ist, noch kurz zu entfalten.

Gewiss hat aufklärerisches Gedankengut in moderater, manchmal sogar in frecherer Form auch in Bern Einzug gehalten. An der Hohen Schule begannen sich neue Wissenschaftszweige von der Vorherr-

schaft der Theologie zu emanzipieren. Neue Gesellschaften entstanden, welche Bedürfnissen entsprachen, denen weder Staat noch Kirche mehr gerecht wurden. Das 18. Jahrhundert brachte einen eklatanten Schwund der traditionellen Kirchlichkeit, sogar einen Pfarrermangel alarmierenden Ausmasses. Am staatlichen Kirchenregiment aber, wie es sich seit der Mitte des 16. Jahrhunderts definitiv herausgebildet hatte, hat sich mit alledem nichts geändert. Zwei an und für sich wenig spektakuläre Beispiele, Gradmesser gleichsam, mögen dies zum Schluss belegen.

In den Jahren 1759, 1770, 1783 und 1796 stand immer wieder neu die Frage zur Entscheidung an, ob die Teilnahme am Abendmahl nicht auch den Strafgefangenen gestattet werden sollte. Sie wurde jedesmal verneint, 1796 vom Konvent (!) mit der Begründung, die Gewährung des Sakramentes wäre in diesem Fall «wider den Begriff des Staates und der Kirche», die doch eine sittliche Ordnung darstellten. Andererseits war es der Magistrat, der in der Taufliturgie an der Aussage vom «unbeweglichen Vorsatz der göttlichen Wahl» seit 1725 nun doch Anstoss nahm. Er vermochte die Bitte, Gott möge das Taufkind in seinen Bund aufnehmen, damit nicht in Einklang zu bringen und erzwang, so sehr der Konvent sich wand und dagegen sperrte, schliesslich eine Liturgiereform, die 1761/62 zum Abschluss kam.

Wurde hier nicht gleichsam mit vertauschten Rollen gespielt? Ausgerechnet der Konvent verwehrt den Strafgefangenen unter Berufung auf die sittliche Einheit von Staat und Kirche den Gang zum Abendmahl, und ausgerechnet der Magistrat setzt aus theologischen Gründen eine Liturgiereform in Gang! Weder das eine noch das andere war im Staatskirchensystem ungewöhnlich. Aber eine neue, klarere Rollenverteilung stand nun bevor.

3. Die Entwicklung zur Partnerschaft von Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert

Die bernische Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche zwischen 15. und 18. Jahrhundert gehört bei allen autochthonen Momenten, die darin auch ihre Rolle gespielt haben, in den Zusammenhang übergreifender Entwicklungen: Stichworte wie Reformation und katholische Reform, Konfessionalismus und Absolutismus stehen für theologische Prinzipien, kirchliche Bestrebungen, gesell-

schaftliche Entwicklungen und politische Systeme, die in der europäischen Geschichte der frühen Neuzeit von überragender Bedeutung sind. Ähnliches gilt für den Zeitraum zwischen ausgehendem Ancien Régime und der Mitte des 20. Jahrhunderts: Zäsuren wie diejenigen von 1798 und 1830/31, die auch unter kirchengeschichtlichem Blickwinkel einschneidend waren, grundlegende Dokumente wie die Kirchengesetze von 1852, 1874, 1945 und die Verfassung der evangelisch-reformierten Landeskirche von 1946, signifikante Konflikte wie der Zellerhandel von 1847, der Kulturkampf im Berner Jura nach 1870 und das Seilziehen zwischen dem damaligen Regierungsrat Markus Feldmann und Karl Barth von 1949/51 – all dies gehört in seinen jeweiligen Kontext. Zu denken ist dabei an die Französische Revolution, an Restauration und Regeneration, an die Strömungen des Liberalismus, Nationalismus und Sozialismus, an die totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts, die beiden Weltkriege und den damals beginnenden Kalten Krieg und schliesslich an die kirchengeschichtlich besonders relevanten Phänomene der Ökumenischen Bewegung und des Deutschen Kirchenkampfes. Ohne diesen Hintergrund ist die Entwicklung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche im Kanton Bern des 19. und 20. Jahrhunderts nicht zu verstehen.

Wohin ging diese Entwicklung? Die Tendenz war in Bern dieselbe wie in allen Staaten, die sich eine freiheitliche Verfassung gegeben haben: Die unerträglich gewordenen staatskirchlichen Bindungen wurden gelockert. Es kam ein Prozess in Gang, in dessen Verlauf die Beziehungen zwischen Kirchen und Staat oft schweren Belastungsproben ausgesetzt waren. Zum Bruch aber ist es nicht gekommen, sondern mit der Zeit hat sich ein Verhältnis solidarisch-kritischer Partnerschaft herausgebildet. Diese Entwicklung gilt es nun zu schildern. Kristallisationskerne der folgenden Skizze sind das Kirchengesetz von 1874 einerseits und das Kirchengesetz von 1945 sowie die Verfassung der evangelisch-reformierten Kirche von 1946 andererseits.

Im Vorfeld des Kirchengesetzes von 1874 setzte sich der liberale Staat nicht nur mit der in seinen Augen rückständigen römisch-katholischen Kirche, sondern auch mit den zentrifugalen Kräften auseinander, welche in Form der theologischen Richtungen die evangelisch-reformierte Kirche zu zersprengen drohten. Bevor jedoch von diesen Zusammenhängen die Rede sein kann, ist bei jenem Ereignis einzusetzen, das diese Entwicklungen erst ermöglicht hat.

a) Die Kirchen im Ätzbad der Helvetik

Durch den Sturz des Ancien Régime sind auch die Kirchen als dessen Komplizinnen in Mitleidenschaft gezogen worden. Die Helvetik regelte in ihrer Verfassung das Kirchenwesen wie folgt: «Die Gewissensfreiheit ist uneingeschränkt; jedoch muss die öffentliche Äusserung von Religionsmeinungen den Gesinnungen der Eintracht und des Friedens untergeordnet sein. Alle Gottesdienste sind erlaubt, insofern sie die öffentliche Ruhe nicht stören und sich keine herrschende Gewalt oder Vorzüge anmassen. Die Polizei hat die Aufsicht darüber und das Recht, sich nach den Grundsätzen und Pflichten zu erkundigen, die darin gelehrt werden. Die Verhältnisse einer Sekte mit einer fremden Obrigkeit sollen weder auf die Staatssachen, noch auf den Wohlstand und die Aufklärung des Volkes einigen Einfluss haben» (zitiert nach EMIL BLOESCH, Geschichte der schweizerisch-reformierten Kirchen, Bd. 2, Bern 1899, S. 163). Das war das vorläufige Ende des herkömmlichen Staatskirchentums. Die Kirchen wurden zu privaten Genossenschaften, die ihre «Religionsmeinungen» vertreten, aber keinesfalls den Frieden und die öffentliche Ruhe gefährden oder gar Privilegien für sich in Anspruch nehmen durften. Daher ihre Unterstellung unter die Staatsgewalt, unter Polizeiaufsicht, wobei die mit Rom als einer «fremden Obrigkeit» verbundene katholische Kirche besonders ins Visier genommen wurde. Der Begriff «Sekte» bezog sich aber durchaus nicht nur auf sie, sondern war für die Distanz, auf die führende Männer der Helvetik zum kirchlichen Leben gingen, überhaupt bezeichnend. Massnahmen wie die Abschaffung der Zehnten, der Chorgerichte sowie der Obligatorien Taufe und Unterricht stellten die Kirchen vor völlig neue Probleme. Das Sozialprestige der Pfarrer, die nun «Religionsdiener» hiessen, sank.

Als Stellvertreter des für das Kirchenwesen zuständigen Ministers der Künste und Wissenschaften amtierte auch im Rumpfkanton Bern ein Kirchenrat, eine aus weltlichen und geistlichen Mitgliedern bestehende Konsistorialbehörde, neben welcher der Konvent ein Schattendasein fristete. Dieser Kirchenrat tagte im Beisein eines staatlichen Kommissärs, der darüber zu wachen hatte, dass von diesen Gremien «kein mit den Rechten der Bürger unverträglicher scholastischer oder kirchlicher Despotismus» ausging (zitiert nach PAUL WERNLE, Der schweizerische Protestantismus in der Zeit der Helvetik, 1798–1803, Bd. 1, Zürich 1938, S. 376). Die Kapitel sanken im

Rahmen eines zentralistischen Kirchenwesens zur Bedeutungslosigkeit herab.

In dieser Zeit des Umbruchs haben die beiden Theologen Ith und Stapfer ihre Gedanken zum Thema Kirche und Staat entwickelt. Johann Samuel Ith, von 1799 bis 1813 Oberster Dekan und Planer sowie erster Kurator der Akademie, und Philipp Albert Stapfer, vor seiner Ernennung zum helvetischen Minister der Künste und Wissenschaften Professor der Theologie an der Berner Hohen Schule, waren Kantianer. Nach ihnen organisiert sich die Menschheit als Gesellschaft in den beiden Verbänden Staat und Kirche. Zweck des Staates ist es, die Rechte seiner Bürger zu gewährleisten. Die Kirche hingegen soll zur Versittlichung der Gesellschaft beitragen. Sie tut es durch Religion, d.h. durch die undogmatische Überzeugung vom Dasein Gottes und eines moralischen Reiches. Der Religionsdiener steht, indem er die Gewissen der Menschen dafür schärft, im Dienste des Staates.

Ist diese Konzeption derjenigen des Berner Synodus nicht, wenn auch entfernt, verwandt (vgl. oben, II.1.f)? Klingt nicht Zwinglis Sicht der Dinge doch noch nach, wenn Ith formuliert, dass die «*Schweizerische Kirche*... nichts anderes ist als *eben* das Schweizer-Volk in seinen religiösen Verhältnissen, welches in seiner politischen und bürgerlichen Verbindung der *Schweizer-Staat* genannt wird» (JOHANN S. ITH, Über das helvetische Kirchenrecht, zur Erörterung der Frage: Was liegt der helvetischen Centralregierung in Ansehung des Religions- und Kirchenwesens ob?, Bern 1802, S. 14; vgl. auch oben, II.1.c)? Ith und Stapfer können allerdings nicht mehr in derselben Weise von der Voraussetzung eines christlichen Volkes ausgehen, wie das Musculus noch möglich gewesen ist. Ihr Ziel ist die Versittlichung der bürgerlichen Gesellschaft. Dafür lässt sich die Kirche vom Staat in Dienst nehmen, und dies in der Überzeugung, dass «aufgeklärtes Staatskirchentum, das die Religion auf Moralität reduziert und die Glaubens- und Gewissensfreiheit als mitkonstituierendes Prinzip in sich aufnimmt, einerseits und bürgerliche Gesellschaft andererseits ... gar nicht in Gegensatz zueinander geraten können» (RICHARD BÄUMLIN, Die evangelische Kirche und der Staat in der Schweiz seit dem Kulturkampf, in: ZSRG.K 45, 1959, S. 254). Aber Stapfer weiss sehr wohl darum, dass beide Institutionen, Staat und Kirche, zum Bereich des Vorletzten gehören. Sie werden dann gegenstandslos geworden sein, wenn das von Jesus verheissene Reich Gottes angebrochen, d.h. das sittliche Bewusstsein der Menschheit voll entwik-

kelt sein wird. An Ith wird vollends deutlich, dass das reformatorische Erbe noch nicht aufgezehrt war. Als 1799/1800 das Direktorium den Kirchen ein vom Zeitgeist geprägtes Fürbittegebet für die Obrigkeit auferlegen wollte, ging das dem Berner Kirchenrat und in ihm besonders Ith entschieden zu weit. Man meldete gegen «jede Ausartung» der Verfassung in «theophilanthropische Grundsätze» entschlossenen Widerstand an und drang damit durch (WERNLE, Helvetik, Bd. 1, S. 343–348, insbes. S. 345). Und als 1801 eine Reihe von Staatsstreichen die Helvetische Republik erschütterte, Napoleon den Vorwand zum Eingreifen lieferte und die Verfassungsfrage erneut zur Diskussion stand, plädierte Ith energisch für eine Rehabilitierung der Kirchen und der Geistlichen. Er berief sich dabei auf den Berner Synodus, an dem er die «sonderbare und in ihrer Art eigene Synthesis» nicht genug bewundern konnte, «vermöge welcher der Staat als ein Bestandteil in der Kirche existiert, indes die Kirche, ihrer wahren Unabhängigkeit unbeschadet, dem Staate dennoch untergeordnet ist». Der Zusammenhang von moralischen und physischen Kräften, von Gesinnungen und Handlungen sei darin so ausbalanciert, «daß Kirchen- und Staats-Klugheit, jede für sich und beide in Verbindung miteinander, kaum ein erfreulicheres Resultat wünschen» könnten (Kirchenrecht, S. 16–20. Zitate S. 17).

b) Alte Formen – neue Differenzierungen

Nachdem die Mediationsverfassung vom 19. Februar 1803 die Souveränität der Kantone wiederhergestellt und ihnen das Kirchenwesen überlassen hatte, lag, da die alten Organe noch existierten, die Wiederaufrichtung des alten Staatskirchentums nahe. Diese ist im Staat Bern, zumal im Zeitalter der Restauration, tatsächlich weitgehend erfolgt. Allerdings handelte es sich dabei um eine vorübergehende Erscheinung. Wohl konnte Sigmund Langhans 1803 in seiner Synodalrede überglücklich feststellen: «Wir leben wieder in einem christlichen Staate», wohl wurde 1828 die Dreihundertjahrfeier der Berner Reformation in einer Weise begangen, «dass dabei in einer amtlich öffentlichen Demonstration sich noch einmal ein ganzes Volk zugleich als christliche Gemeinde, als eine mit dem ganzen Denken, Fühlen und Handeln auf dem Boden einer einheitlichen religiösen Weltanschauung stehende Gemeinschaft darstellte» (BLOESCH, Geschichte, Bd. 2, S. 245). Aber diese Einheit war eine dargestellte, inszenierte, keine wirkliche. Denn abgesehen vom Prozess der Säku-

larisierung, der, wenn auch oft untergründig, bereits munter fortschritt, kam nun die Zeit, da im Staat Bern nicht mehr von einer Kirche, sondern nur noch von einer Mehrzahl von Kirchen die Rede sein konnte. Die von der Helvetik einmal proklamierte Gewissensfreiheit liess sich auf Dauer nicht mehr rückgängig machen. Im Berner Münster ist für die neu entstandene katholische Kultgemeinde 1803 zum ersten Mal wieder Messe gelesen worden. Seit 1815, dem Vereinigungsvertrag mit dem Jura, war Bern ein konfessionell gemischter Staat. Er schloss sich 1819 einem interkantonalen Abkommen an, das den Angehörigen der jeweils anderen Konfession Niederlassungsfreiheit gewährte und damit die Mobilität der Bevölkerung erleichterte. In der Folge haben in der Stadt Bern regelmässig katholische Gottesdienste stattgefunden.

Aber die Auflösung des konfessionellen Einheitsstaates war damals nicht nur eine zwischenkirchliche, sondern ebensosehr eine innerkirchliche Erscheinung. Mit der Herrnhuter Brüdersozietät und den Heimberger oder, wie sie auch hiessen, Oberländer Brüdern existierten seit den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts in der Stadt bzw. auf dem Land zwei Bewegungen, die eine wertvolle Bereicherung des religiösen Lebens darstellten. Dabei handelte es sich um Gemeinschaften, die nicht in Konkurrenz, sondern in Verbindung mit der Staatskirche arbeiteten. Man war in diesen Kreisen oft geradezu ängstlich darauf bedacht, auch nur den Anschein von Separationsgelüsten zu vermeiden. Anders verhielt es sich mit den Täufern. Sie verstanden sich als Kirche, stellten aber nach offizieller Lesart eine Sekte dar und lebten nun schon fast über drei Jahrhunderte hinweg mit diesem Verdikt. Nach der Proklamation der Gewissensfreiheit im Religionsartikel der helvetischen Verfassung konnten sie sich endlich frei bewegen. Diesen Schritt hat auf Dauer auch die Restauration nicht rückgängig zu machen vermocht. Der Vereinigungsvertrag mit dem Jura hat in dieser Beziehung Bewegung in erstarrte konfessionelle Fronten gebracht und schliesslich die definitive Duldung des Täufertums bewirkt.

Nun darf dieses Ereignis gewiss nicht überbewertet werden. Noch war die Staatskirche intakt. Zudem stellten die Täufer eine kleine Minderheit dar, für die man eine Ausnahmeregelung gefunden hatte. In der Rückschau kommt ihre Anerkennung dennoch einem Durchbruch gleich, zumal im Blick auf diejenigen, die nachdrängten: Gemeint sind die «Erweckten», die sich aus Herrnhuter und Heimberger Kreisen, aus der Erbauungsgesellschaft, der Traktatgesellschaft, der

Bibelgesellschaft und der Deutschen Christentumsgesellschaft rekrutierten, sich unter der Kanzel des vom Genfer Réveil bewegten französischen Pfarrers J. Louis Galland sammelten und sich bald zu einer eigentlichen Bewegung formierten. Die Botschaft, welche diese Menschen zu mobilisieren vermochte, war, im Gewand der Zeit, die reformatorische: das alte Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade allein, durch die Busse und Wiedergeburt. Zudem entsprach die Bewegung offensichtlich einem grossen Bedürfnis weiter Kreise nach engerer geschwisterlicher Gemeinschaft.

In dieser Botschaft und diesem Bedürfnis lag aber auch der doppelte Ausgang der Berner Erweckungsbewegung begründet: Sie teilte sich in eine freikirchliche und eine kirchliche Richtung. Während die eine Gruppe die staatskirchliche Abendmahlspraxis mangels Kirchenzucht nicht mehr mittragen konnte und sich schon 1828 als Eglise de Dieu konstituierte, sammelte sich die andere im Herbst 1831, nach der politischen Wende desselben Jahres also, als Evangelische Gesellschaft im Schoss der evangelisch-reformierten Kirche. Bemerkenswert ist, dass sich unter den Initianten und Förderern der Evangelischen Gesellschaft Männer befanden, die schon vor dieser politischen Wende für eine freiheitlich-demokratische Ordnung optierten, so Beat von Lerber, der sich dabei ausdrücklich auf die Bibel berief: «Es gibt keine Freiheit, Gleichheit und Menschlichkeit, die nicht in den Lehren des Alten und Neuen Bundes durch und durch begründet wären» (zitiert nach ANDREAS LINDT, Die «Evangelische Gesellschaft» in der bernischen Gesellschaft und Geschichte des 19. Jahrhunderts, in: Festschrift Ulrich Im Hof, Bern 1982, S. 410). Es ist allerdings nur wenigen gelungen, Erweckungsfrömmigkeit und liberale Grundhaltung in *dieser Weise* miteinander zu verbinden. Die Wege von Erweckungsbewegung und politischem Liberalismus haben sich bestenfalls gekreuzt. Aber mit der definitiven Proklamation der Glaubensfreiheit in der Staatsverfassung von 1831 wurde nun auch die Eglise de Dieu und damit jene Gruppierung von Erweckten rehabilitiert, die drei Jahre vorher unter der alten Ordnung noch als illegal abgestempelt worden war.

Staatskirche war auch nach der neuen, liberalen Verfassung von 1831 die evangelisch-reformierte Kirche. Das oberste Ehegericht allerdings wurde abgeschafft, und die Chorgerichte wurden in Sittengerichte ohne jurisdiktionelle Kompetenzen umgewandelt. Die in der Verfassung verankerte, aus Abgeordneten der Kapitel bestehende Generalsynode ist vom Grossen Rat zu einer «Expertenkommission

ohne administrative Befugnisse» degradiert worden, die sich das staatliche Placet gefallen lassen musste und an deren Meinungsäusserungen die Regierung in keiner Weise gebunden sein wollte. 1834 wurden der Konvent aufgehoben und das Amt des Obersten Dekans abgeschafft. Die Kompetenzen des Kirchenrates übernahm das Erziehungsdepartement. Die Pfarrer, die faktisch zu Staatsbeamten wurden, und die Kandidaten hatten den Eid auf die Verfassung zu leisten. Nach Guggisberg befand sich die Kirche damit «noch vollständiger als früher in der Gewalt des Staates, und zwar eines Staates, der nicht theokratisch sein konnte und wollte und die äussern kirchlichen Angelegenheiten nach politischen Gesichtspunkten behandelte» (GUGGISBERG, Kirchengeschichte, S. 621 f.).

Man befand sich in einem Übergangsstadium, in dem der Staat viele Zeitgenossen wesentlich stärker zu faszinieren vermochte als die Kirche. Bürgertum und christliche Religion begannen sich voneinander wegzubewegen. Der Staat gab seine konfessionelle Identität auf, gab anderen Bekenntnissen Raum, ja, in den Reihen der nach wie vor privilegierten evangelisch-reformierten Kirche war mit der Evangelischen Gesellschaft ein Zusammenschluss von Christen erfolgt, die mitten im liberalen Trend der Zeit die «reine Lehre des Evangeliums» aufrechterhalten, Gemeinschaft pflegen und der «Ausbreitung des Reiches Gottes im allgemeinen» dienen wollten. Es ist ihnen nicht zuletzt auf dem Lande gelungen, Menschen für das kirchliche Leben zu mobilisieren, denen vorher als sog. kleinen Leuten eine eher passive Rolle zugekommen war (RUDOLF DELLSPERGER, Berns Evangelische Gesellschaft und die akademische Theologie, in: ders. u. a., Auf dein Wort, Bern 1981, S. 153–221, insbes. S. 180–190).

Unter Berufung auf die Verfassung haben in den dreissiger Jahren Dissenter, wie man die Mitglieder von Freikirchen damals nannte, verschiedene Petitionen eingereicht, welche aus ihrer religiösen Überzeugung heraus die Dispensation von kirchlicher Taufe, Unterweisung und Trauung, also eine Trennung zwischen kirchlichen und bürgerlichen Belangen verlangten. Ein Synodeausschuss hat in einem theologischen Gutachten zuhanden des Erziehungsdepartements dieses Begehren als verfassungsmässig anerkannt und entsprechende konkrete Massnahmen beantragt. Auch diese Kommission hat sich, als sie sich grundsätzlich zum Verhältnis von Kirche und Staat äusserte, ausdrücklich und eingehend auf den Berner Synodus bezogen, der in ihren Augen keineswegs an Aktualität eingebüsst hatte: «Die

Obrigkeit», heisst es in dem Gutachten, «erkennt es für ihre Pflicht, auch die Pflege des ewigen Lebens in ihrem Volke zu berücksichtigen und in ihre Angelegenheiten aufzunehmen, weil sie gegen Gott hiefür verantwortlich ist, und weil schon ihre nächste Aufgabe, die Sicherung und Förderung des zeitlichen Wohls ihres Volkes, ohne diese Rücksicht nicht gedeihlich erfüllt werden kann. Sie ist eine christliche Obrigkeit ... nicht nur nach bloßem Namen ..., sondern in der Wahrheit. Sie soll und will, indem sie die ungetrübte Verkündigung des Evangeliums erhält und fördert, und das Äußerliche, was zur Erbauung einer auf dasselbe gegründeten Gemeinde gehört, veranstaltet, eine Dienerin Gottes an diesem seinem Heilswerke sein.» Wenn die Obrigkeit den für die Verkündigung des Evangeliums nötigen Freiraum gewährleistet, so «betrachtet sie sich hiebei nicht als ein Recht der Staatsgewalt ausübend, sondern als einen ordnungsmäßigen und übertragenen Dienst an der christlichen Gemeinde erfüllend, nicht als über dieser stehend, sondern als selbst ein Glied derselben, welches seine hiezu befähigende äußerliche Stellung ihr zum Dienste widme». Als Glied der Gemeinde wird die Obrigkeit auch für Kritik, die im Evangelium begründet ist, offen sein (Gutachten der ehrwürdigen Synode über die ihr in ihrer ordentlichen Sitzung vom Jahre 1836 vom Tit. Erziehungsdepartement zugewiesenen Petitionen einiger sogenannter Dissenters an den Grossen Rath der Republik Bern, Bern 1838, S. 35–37).

Es ist schwer auszumachen, wieviel Sinn für Realität bzw. wieviel Wunschdenken diesem Appell an eine christliche Obrigkeit Pate gestanden haben. So oder so, zehn Jahre später, nachdem die Radikalen die Liberalen von 1831 links überholt und nun auch die Macht übernommen hatten, sah die Lage grundsätzlich anders aus. Das zeigte sich, als für einen der Verfasser des Dissentergutachtens, den 1844 verstorbenen Theologieprofessor Samuel Lutz, ein Nachfolger gewählt werden sollte. Es entspann sich ein Konflikt zwischen Staat und Kirche, in dem sich der ansatzweise vorhandene innerkirchliche Pluralismus bereits massiv auswirkte und in der Folge weiter ausprägte. Damit kommt nun eines der beiden Probleme in den Blick, die dem Kirchengesetz von 1874 zugrunde lagen.

c) Händel um die Bibel: Zerreissproben für das Staatskirchentum

Im Sinne von Vereinen haben sich die theologischen Richtungen in der evangelisch-reformierten Kirche erst zu Beginn der sechziger

Jahre konstituiert. Damit kam eine Entwicklung zu einem vorläufigen Abschluss, die 1847 mit dem Zellerhandel begonnen hatte. 1845 hatte die theologische Fakultät in einem Gutachten zuhanden des Erziehungsrates von einer Berufung des bibel- und dogmenkritischen Tübinger Theologen Eduard Zeller auf den vakanten neutestamentlichen Lehrstuhl in zurückhaltender, aber dennoch unmissverständlicher Weise abgeraten. Im Januar 1847, ein halbes Jahr nach ihrem Amtsantritt, hat die radikale Regierung die Berufung ohne vorherige erneute Rücksprache ausgesprochen. Um es gleich vorwegzunehmen: Ereignisse, die dem Straussenhandel oder dem Züriputsch vergleichbar wären, haben sich in Bern nicht abgespielt. Dennoch ist der Zellerhandel ein sprechendes Indiz für den radikalen Umschwung, der sich um die Mitte der vierziger Jahre in Berns öffentlichem, politischem Leben ereignete. Er hat gravierende Folgen für die theologische Wissenschaft, das kirchliche Leben und das Verhältnis von Staat und Kirche gezeitigt.

C.A.Baggesen als seinerzeitiger Präsident der Synode, die Evangelische Gesellschaft und viele Gruppen von Gemeindegliedern und Pfarrern verlangten in Petitionen an den Grossen Rat, die Berufung möge kassiert werden. Streitschriften pro und contra wurden landauf landab verteilt und heizten die Stimmung an. Zellers Lehre, hiess es, sei bei näherem Zusehen in keinem einzigen Punkte mehr biblisch, christlich. Auch wenn er traditionelle Begriffe verwende, verbinde er damit doch einen völlig neuen Sinn. Wichtig war der Kontext: revolutionäres, materialistisches, sozialistisches, kommunistisches und freigeistiges Gedankengut löste entsprechende Ängste aus. Nicht nur Jeremias Gotthelf hat damals alle Sittlichkeit vor die Hunde gehen und die Anarchie heraufkommen sehen. In Zellers Fall waren derartige Befürchtungen freilich völlig fehl am Platz. Einen bürgerlicheren Gelehrten hätten sich die Radikalen nicht leicht nach Bern holen können. Der Grosse Rat hat sich denn auch entschieden hinter die Regierung gestellt und ist nach vierzehnstündiger, würdiger Debatte über die Petitionen hinweg zur Tagesordnung geschritten. Das aber liess sich im Ratsaal einfacher bewerkstelligen als im politischen und kirchlichen Alltag. Die Art, wie die radikale Regierung nach ihrem Sieg mit renitenten Zellergegnerinnen und -gegnern umging, zeugte nicht gerade von politischem Feingefühl und war wenig geeignet, verlorengegangenes Vertrauen wiederherzustellen. Und Vertrauen *war* verlorengegangen.

Hier gilt es nun zu bedenken, dass der Zellerhandel in der Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat an einer Wende ausgetragen wurde, an jener Nahtstelle nämlich, die durch die mögliche Lösung des modernen, säkularen Staates von einem ausdrücklich christlichen Bekenntnis gekennzeichnet ist. Man rechnete in kirchlichen Kreisen damals damit, dass der Staat prinzipiell irreligiös werden könnte, und glaubte sich entsprechend gegen eine Bevormundung durch diesen Staat zur Wehr setzen zu müssen. Die bernische Obrigkeit war 1847 nicht mehr als eine christliche im Sinne der Reformation zu bezeichnen, aber die Befugnisse dieser Obrigkeit über die Kirche und deren Diener waren in entscheidenden Punkten noch dieselben wie zur Zeit der Reformation. Was Baggesen der Regierung zu bedenken gab, ist vor diesem Hintergrund zu sehen: «Das ganze Verhältnis zwischen Staat und Kirche in unserm Lande beruht ... auf dem Vertrauen. Das Vertrauen zu einer christlichgesinnten Obrigkeit ist es gewesen, was seit der Reformation das Kirchenregiment dem Staat überlassen, und diese Abhängigkeit der Kirche nicht als einen ungehörigen Druck hat empfinden lassen. Man hüte sich dieses Vertrauen zu verscherzen, wenn man nicht einen unheilbaren Riß herbeiführen will.» Baggesen erinnerte daran, dass die Staatsverfassung von 1846 nun auch für die Kirche eine neue Organisation und freiere Stellung vorsehe. Umso bedauerlicher wäre es, wenn «in einer Zwischenzeit, wo die Kirche aller Stellvertretung entbehrt, und die Kirchenbehörden noch nicht organisiert sind», die zukünftige Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat durch einen einseitigen Handstreich wie die Berufung Eduard Zellers vorbelastet würde (CARL BAGGESEN, Bedenken gegen die Berufung des Herrn Dr. Eduard Zeller an eine theologische Professur, entwickelt und aus seinen Schriften begründet, Bern 1847, S. 101).

In diesem Sinn hat die radikale Regierung damals in breiten Kreisen viel Vertrauen verloren. Dass sie 1850 zurücktreten und einer konservativen Regierung Platz machen musste, ist nicht zuletzt auf den Zellerhandel zurückzuführen. Erst diese Regierung hat in der Folge das 1846 gegebene Versprechen eingelöst und das erste bernische Kirchengesetz von 1852 geschaffen. Doch davon wird im Zusammenhang des Kirchengesetzes von 1874 die Rede sein.

Nun kann und muss der Kreis von Menschen, deren Vertrauen in die Regierung damals massiv geschwunden ist, gerade im Hinblick auf dieses Kirchengesetz näher umschrieben werden. Es sind, wie erwähnt, nicht zuletzt Mitglieder der Evangelischen Gesellschaft ge-

wesen, die sich gegen Zellers Berufung gestemmt und notfalls zum Widerstand gegen die Obrigkeit aufgerufen haben. Die Radikalen haben es ihnen gehörig vergolten: Sie liessen die «Frommen» als politische Reaktionäre, als scheinheilige Kleinkrämer und als «Religionsgefährler», d. h. als jesuitenhörige Ochsen, Esel, Füchse, Böcke usw. karikieren, mit anderen Worten: Katholischer und protestantischer Konservativismus wurden damals bereits unter dem gemeinsamen Gesichtspunkt der Fortschrittsfeindlichkeit in einen Topf geworfen. Dies wiederum haben einzelne «Fromme» nicht auf sich sitzen lassen: In den fünfziger und frühen sechziger Jahren sah sich die Berner theologische Fakultät, die weitherum einen hervorragenden Ruf genoss, aus dieser Ecke immer wieder dem Vorwurf ausgesetzt, sie säe Unglauben. Für die Zukunft bedeutsam waren aber nicht so sehr derartige Scharmützel, sondern vielmehr die Tatsache, dass das «fromme» Bern damals seine Kräfte stärker zu konzentrieren begann und Institutionen ins Leben rief, die ein Bollwerk gegen den Zeitgeist bilden sollten. Wohl der ausdruckskräftigste Beleg für diese Tendenz sind die Schulgründungen der fünfziger Jahre: 1851 entstand die Neue Mädchenschule, 1854 das Evangelische Lehrerseminar Muristalden, 1859 die Lerberschule, das spätere Freie Gymnasium. «Man konnte nicht zulassen, dass die öffentlichen Schulen von den herrschenden Radikalen im Sinne ihrer Ideologie gestaltet und damit zur Durchsetzung ihrer politischen Ziele missbraucht wurden. Die Aussicht, dass Schüler ... in atheistischem Sinne indoktriniert und dass ihnen die Bibel und die christliche Tradition nicht nur vorenthalten, sondern als etwas Verlogenes, Veraltetes und Schädliches dargestellt werden würde, weckte Besorgnis und Angst» (HANSUELI RAMSER, Die Evangelische Gesellschaft des Kantons Bern im Dienste der Ausbreitung des Reiches Gottes, in: RUDOLF DELLSPERGER u. a., Auf dein Wort, Bern 1981, S. 113). Wie neben der Staatskirche in zunehmendem Masse Freikirchen und Gemeinschaften, so existierten nun neben den Staatsschulen freie Schulen.

Für die der erwecklichen Tradition verpflichteten Kreise Berns haben sich die Befürchtungen, die sie dem staatlichen Schulwesen gegenüber hegten, 1865 in erschreckender Weise bestätigt. Damals erschien aus der Feder von Eduard Langhans, seines Zeichens Religionslehrer am Seminar in Münchenbuchsee, unter dem Titel «Die heilige Schrift» ein «Leitfaden für den Religionsunterricht an höheren Lehranstalten, wie auch zum Privatgebrauch für denkende Christen». Eduard Langhans vertrat darin den Standpunkt der jüngeren

Tübinger Schule. Er las die Bibel historisch-kritisch und stellte sich damit in eine Linie mit David Friedrich Strauss und Eduard Zeller. Als Unterrichtsmittel für Seminarien, als Multiplikator erster Güte also, hat der «Leitfaden» erneut eine leidenschaftliche religiöse Auseinandersetzung ausgelöst, an der sich – nicht ausschliesslich, aber doch in vorderster Front – Berns Pietisten beteiligt haben. Sie hatten dazu umso mehr Grund, als im Jahr zuvor, 1864, Eduard Langhans' Bruder Ernst Friedrich in seinem Buch «Pietismus und Christenthum im Spiegel der äußeren Mission» eben diese Mission, das Prunkstück und Lieblingskind des Pietismus, einer scharfen Kritik unterzogen hatte, indem er ihr masslos übertriebene Erfolgsmeldungen, Dogmatismus, Taktlosigkeit gegenüber Andersgläubigen, Phrasenhaftigkeit und bewusste oder unbewusste Komplizenschaft mit dem zeitgenössischen Kolonialismus nachwies.

Die kirchliche Rechte hat sich im sog. Leitfadenstreit nicht durchsetzen können. Aber auch auf der anderen Seite war man nun uneinig geworden: Der Freundes- und Schülerkreis, der sich 1859 zur Abwehr der gegen die Fakultät gerichteten Angriffe um den Theologieprofessor Albert Immer gebildet hatte, sah sich links überholt und ausserstande, den von den Brüdern Langhans und ihren Sympathisanten eingeschlagenen Weg mitzugehen. So kam es im August 1866 zur Abspaltung des Reformvereins um Eduard Langhans von der älteren Theologisch-kirchlichen Gesellschaft. Auf der Rechten konstituierte sich im November 1867 der Evangelische Predigerverein, später Evangelisch-theologischer Verein genannt. Damit waren die kirchlichen Richtungen der Liberalen, der Mitte und der Positiven da, eine jede mit ihrem Programm, ihren politischen Präferenzen, ihrem Presseorgan und ihrem Fussvolk. Während die Liberalen auf Bekenntnisfreiheit hinarbeiteten, auch politisch mit der damaligen Linken gingen und vor allem in der aufstrebenden Berufsgruppe der Lehrer Resonanz fanden, wollten die Positiven an den altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnissen festhalten, der konservativen Partei den Rücken stärken und als Sprachrohr des auch in der inneren Mission aktiven Pietismus dienen.

In *dieser* Situation hat Emil Bloesch 1871 seinen Vortrag über das Thema «Welches ist die wünschbare Zukunftsform unserer Kirche...?», von dem zu Beginn dieses Überblicks (oben, II, Einleitung) die Rede war, gehalten. Das Staatskirchentum, führte er aus, sei zwischen biblisch-pietistischem Christentum einerseits und ethischem Humanismus und rationalistischem Naturalismus andererseits

zerrieben worden. Glaubwürdige Kirche könne es nur noch als Freiwilligkeitskirche von Gleichgesinnten geben. Auf *diese* Situation nahm 1873 in der Eintretensdebatte des Grossen Rates zum neuen Kirchengesetz auch dessen Schöpfer, Regierungsrat Wilhelm Teuscher, Bezug: «In der protestantischen Kirche ... herrscht seit Jahren ein eigentlich anarchischer Zustand, es ist die Gefahr einer Auflösung vorhanden, indem die verschiedenen kirchlichen Richtungen, die Reformer, die Evangelischen, die Vermittler etc. so weit auseinander gehen, dass sie Mühe haben einen einheitlichen protestantischen Verbindungspunkt zu finden» (zitiert nach THOMAS HENGARTNER, Das Gesetz über die Organisation des Kirchenwesens im Kanton Bern vom 18. Januar 1874, Sem.arb. phil. hist. Bern 1988, S. 42).

d) Liberaler Staat und katholische Kirche: der Kulturkampf

Während sich in der evangelischen Kirche Auflösungserscheinungen bemerkbar machten, war die katholische Kirche erfolgreich um eine neue Konzentration der Kräfte bemüht. Ein wiedererstarkter, selbstbewusster Katholizismus und der liberale Staat sind im sog. Kulturkampf hart aufeinandergeprallt. Dabei handelte es sich nicht bloss um ein Phänomen der sechziger und siebziger Jahre. Kulturkämpferische Töne waren bereits zur Zeit der Helvetik, z. B. im Kirchenartikel von deren Verfassung, laut geworden und gingen mit entsprechenden Taten einher. Als in der Folge der Kirchenstaat wiederhergestellt, der Jesuitenorden neu belebt und in der Schweiz eine Bistumsreorganisation an die Hand genommen wurde, als bedeutende Protestanten zum Katholizismus konvertierten und die katholischen Orte sich im Sonderbund zusammenschlossen, erblickten die Radikalen darin eine Entwicklung, die es im Interesse von Freiheit und Demokratie zu stoppen galt. Es kam zu den Freischarenzügen, zum Sonderbundskrieg, zur Ausweisung der Jesuiten aus der Schweiz, zu den berüchtigten Klosteraufhebungen. Im Gegenzug begannen die konservativen Katholiken sich neu zu sammeln. Man wollte, indem man sich bewusst nach Rom ausrichtete, sich gegen den Zeitgeist immunisieren. Diesem hatte Papst Pius IX. 1864 im sog. Syllabus errorum den Kampf angesagt. Unter den 80 Zeitirrtümern, die darin verurteilt wurden, befand sich ausdrücklich auch der Liberalismus, der den Exklusivitätsanspruch der katholischen Kirche bestritt und eine Aussöhnung des Papsttums mit den fortschrittlichen, liberalen, modernen Tendenzen der Zeit forderte. Als schliesslich anlässlich

des Ersten Vatikanischen Konzils 1870 die auch im Katholizismus selber umstrittene Unfehlbarkeit des Papstes bei Lehrentscheidungen ex cathedra dogmatisiert wurde, hat der Liberalismus in ganz Europa, haben moderne Nationalstaaten darin eine ungeheure Provokation gesehen. Nun verwarfen die bernischen Radikalen die katholische Kirche definitiv als «ein Gebilde, das im Grunde durch den Fortschritt des Geistes und die Entwicklung der Zeit längst überholt war, das mit seinen Dogmen und Bannflüchen ein auf die Dauer nicht mehr zu duldender Anachronismus war und vor dessen gefährlichem, staats- und kulturfeindlichem Einfluss man das Volk schützen musste» (ANDREAS LINDT, Der Kulturkampf im Berner Jura, in: Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde, 32, 1970, S. 3; *ders.*, Protestanten – Katholiken – Kulturkampf, Zürich 1963, vor allem S. 118–125). Kirchendirektor Wilhelm Teuscher hat diese Überzeugung am 20. September 1871 in einem denkwürdigen Referat unverblümt in Worte gefasst: «Seit den Beschlüssen des letztjährigen Konzils und namentlich seit der Sanktionierung des ungeheuerlichen Dogmas von der persönlichen [sic!] Unfehlbarkeit des Papstes ist ... diese Kirche eine ganz andere, neu konstituiert und der an jenes Dogma glaubende Katholik von der Pflicht des Gehorsams gegen den Staat, staatliche Ordnung und Gesetz entbunden worden. Das darf der Staat, will er sich nicht selbst aufgeben, nicht dulden; die Reform, und zwar im Sinne einer selbständigen und unabhängigen Stellung des Staates gegenüber den Konsequenzen jenes Dogmas ist hier nicht bloss zu einem Bedürfnis, sondern geradezu zu einer Forderung der Notwehr geworden» (zitiert nach WERNER HUMBEL, Der Kirchenkonflikt oder «Kulturkampf» im Berner Jura 1873 bis 1878 unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche seit der Vereinigungsurkunde von 1815, Bern 1981, S. 90 f.).

e) Das Kirchengesetz von 1874: gangbarer Weg in konfliktvoller Zeit

Bei der «Reform», welche Teuscher in diesem «Referat an den bernischen Volksverein betreffend die kirchliche Frage im Kanton Bern» in Aussicht stellte, handelte es sich um das Kirchengesetz, das 1874 in Kraft getreten ist. Teuscher wollte darin die unter den Stichwörtern «Dissenter», «kirchliche Richtungen» und «Kulturkampf» nunmehr bekannten Probleme auf einen Schlag lösen. Ihm schwebte ein Kom-

promiss zwischen einer völligen Trennung von Staat und Kirche und dem bisherigen Staatskirchentum vor. Der Staat sollte zugleich konfessionsloser Rechtsstaat und religionsfreundlicher Kulturstaat sein, somit die Religion gleich behandeln wie z. B. Kunst, Wissenschaft und Gewerbe. Seine kirchlichen Partner wären aber nicht die grossen Kirchen, sondern die Einzelgemeinden, die sich auf Genossenschaftsbasis demokratisch zu organisieren hätten. Die katholische Kirche sollte durch gezielte Förderung des liberalen Katholizismus, der gegen die Beschlüsse des Konzils protestierte und sich zur christkatholischen Kirche formierte, in eine Nationalkirche umgewandelt werden. Gruner meint, Teuscher habe mit seinen Plänen «sowohl das katholische wie das reformierte Kirchengebäude zum Einsturz bringen» wollen (ERICH GRUNER, Edmund von Steiger, Bern 1949, S. 31).

Es ist nicht so weit gekommen. Man hatte mit dem Kirchengesetz von 1852, obwohl dieses anfänglich nur für eine Probezeit von zwei Jahren in Kraft gesetzt worden war, einen Stand erreicht, hinter den man nicht wieder zurückgehen konnte. Es handelte sich bei diesem für die evangelisch-reformierte Kirche bestimmten Gesetz um eine auf den Grundsätzen des Presbyterialsystems beruhende Synodalordnung. Danach werden die Gemeinden von einem durch die Kirchgemeindeversammlung gewählten Kirchenvorstand geleitet. Sie delegieren Abgeordnete in die Bezirkssynoden, die ihrerseits durch ihre Vertreter die aus Laien und Geistlichen gemischte Kantonssynode bilden. In den Kompetenzbereich der Synode fallen alle innerkirchlichen Angelegenheiten, während ihr vom Staat in allen das Äussere betreffenden Fragen ein Mitbestimmungsrecht eingeräumt wird. Mit dem Kirchengesetz von 1852 gelangte nicht nur das Prinzip der Demokratie auf die Verfassung der Kirche zur Anwendung – die Pfarrer allerdings wurden nach wie vor vom Regierungsrat gewählt –, sondern es wurde darin auch dem Wunsch nach grösserer kirchlicher Autonomie Rechnung getragen.

Dieses Gesetz trug die Handschrift des Kirchendirektors Eduard Bloesch, des Vaters des oben erwähnten Emil Bloesch. Anlässlich der feierlichen ersten Synodesitzung hat Eduard Bloesch das Promulgationsdekret der Regierung zum Berner Synodus in aller Form bestätigt. Seine heute noch lesenswerten «Eröffnungen der Kirchendirektion an die Mitglieder der evangelisch-reformirten Kirchensynode des Kantons Bern» gingen im wesentlichen auf seinen Freund und Berater, den Theologen und Religionsphilosophen Johann Peter Romang zurück. Dieser orientierte sich in der Frage nach dem Ver-

hältnis von Staat und Kirche am Modell einer idealen Einheit der sittlich-religiösen Gemeinschaft. Er konnte deshalb, ohne sich als wacher Zeitgenosse irgendwelchen Illusionen hinzugeben, eine vorschnelle Trennung von Kirche und Staat nicht befürworten. Aber er rechnete, weil die Kirche für ihn eine Grösse eigener Art und Würde war, mit der Möglichkeit, dass sie «sich vielleicht vorbereiten muss aus allen gesicherten Ordnungen und Lebensbezügen heraus 'auf den Auszug aus Ägypten, dass man Gott dienen möge, wäre es auch in der nahrungslosen Wüste'» (ANDREAS BÜHLER, Zweimal Kirche und Staat, in: Festschrift Alfred de Quervain, München 1966, S. 26). Eine Kirche ohne ein Bekenntnis entbehrte in seinen Augen des einigenden Bandes, der Identität und war eine theologisch bodenlose Sache.

Im Unterschied zu dieser Position war man im Lager der kirchlichen Linken nicht so sehr an der Eigenständigkeit der *Kirche* interessiert als vielmehr an der Freiheit des *Einzelnen* in Kirche und Staat. Man war überzeugt, dass diesem Bedürfnis dann am besten entsprochen werden könne, wenn Kirche sich ganz nach liberal-demokratischem Vorbild konstituiere und sich als Volks- und Nationalinstitut in die sittliche Einheit des Staates integriere.

Obwohl Teuscher stark vom theologischen Liberalismus angeregt war, stellte das Kirchengesetz von 1874 letzten Endes «einen Kompromiss zwischen der extremen und der vermittelnden Auffassung dar und bewahrte so die in Auflösung begriffene bernische Kirche vor dem völligen Zerfall in getrennte Religionsgenossenschaften» (GRUNER, von Steiger, S. 32). Das gilt es nun am Gesetz selber aufzuzeigen.

Seine Grundstruktur folgt presbyterial-synodalen Prinzipien. Basis des Ganzen ist die Kirchgemeinde. Ihr kommt das Recht zu, ihre Pfarrer, den Kirchgemeinderat und ihre Abgeordneten für die Kantonssynode zu bestimmen (§ 11). Die Pfarrer, deren Wahl vom Regierungsrat bestätigt werden muss (§ 42), sind verpflichtet, «sich in der Ausübung ihrer geistlichen Verrichtungen jedes unbefugten Eingriffs in die staatlichen Angelegenheiten zu enthalten» (§ 36). Diese Bestimmung wird in § 2 des Gesetzes betreffend Störung des religiösen Friedens (Kultuspolizeigesetz) vom 31. Oktober 1875 folgendermassen präzisiert: «Ein Geistlicher oder Religionsdiener, welcher in Ausübung oder bei Anlass der Ausübung gottesdienstlicher oder seelsorgerlicher Handlungen Staatseinrichtungen oder Erlasse von Staatsbehörden in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Wei-

se zum Gegenstand seiner Verkündigung oder Erörterung macht, oder seine amtliche Stellung in anderer Weise zu politischen Zwecken missbraucht, wird mit Geldbusse bis zu Fr. 1000 oder mit Gefängnis bis zu einem Jahr bestraft.» Es handelt sich dabei um eine dem reichsdeutschen Kanzelparagraphen vom 10. Dezember 1871 nachgebildete Strafnorm, mit welcher die bernischen Radikalen vor allem den Freiraum der jurassischen römisch-katholischen Geistlichkeit einschränken wollten. Die bernische Gesetzesnorm geht aber insofern wesentlich weiter als ihr reichsdeutsches Vorbild, als sie das Tatbestandsmerkmal der Öffentlichkeit nicht fordert. Nach einem Gutachten, das Prof. A. Samuely 1875 im Auftrag des Eidgenössischen Justiz- und Polizeidepartements zu «Artikel 50 der Schweizerischen Bundesverfassung» erstellt hat, wird damit, dass das bernische Kultuspolizeigesetz «neben einzelnen, besonders hervorgehobenen Handlungen ganz allgemein den 'Missbrauch der geistlichen Stellung zu politischen Zwecken' für strafbar erklärt, ... der richterlichen Willkür Tür und Tor geöffnet» (ULRICH LAMPERT, Kirche und Staat in der Schweiz, Bd. 2, Freiburg/Schweiz 1938, S. 257 ff.).

Die Hauptaufgabe des Kirchgemeinderates besteht in der «Förderung des religiösen und sittlichen Lebens der Gemeinde» (§ 19), wobei er selbstverständlich keinerlei Strafkompetenz mehr besitzt. Die Synode verfügt wohl noch über ein Vorberatungs- und Antragsrecht in inneren und äusseren kirchlichen Angelegenheiten, sie ist aber nicht mehr in dem Sinne geistliche Oberbehörde wie noch nach dem Gesetz von 1852. Ihre Beschlüsse bedürfen nämlich der Genehmigung durch den Staat und sind dem Veto der Kirchgemeinden unterstellt (§§ 47, 49), d. h. eine Kirchgemeindeversammlung kann, wenn ein Drittel der Stimmberechtigten oder der Kirchgemeinderat es verlangen, einen Synodebeschluss mit absolutem Mehr für ihr Gebiet ungültig erklären. «Oberste Verwaltungs-, Aufsichts- und Vollziehungsbehörde» der evangelisch-reformierten Kirche ist ein von der Synode gewählter Synodalrat (§ 46). Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie – «innerhalb der Sittlichkeit und der öffentlichen Ordnung» – die Freiheit der «gottesdienstlichen Handlungen» sind gewährleistet (§§ 1, 2). Das Begräbniswesen wird entsprechend der revidierten Bundesverfassung «Ortspolizeisache», und die Ehe ist, «soweit sie auf einem bürgerlichen Vertrage beruht, von allen kirchlichen und konfessionellen Beziehungen unabhängig zu ordnen» (§§ 3, 4). Der Gesetzgeber behält sich ausdrücklich das Recht vor, auch privatrechtlich organisierten Religionsgenossenschaften das

Korporationsrecht zu erteilen (§ 6). Der Staat anerkennt die Verpflichtung, die er mit der Übernahme der Pfarrerbesoldungen eingegangen ist. Was die katholische Kirche betrifft – und damit waren, als das Gesetz ausgearbeitet wurde, stillschweigend nur die christkatholischen, später erst auch die römisch-katholischen Gemeinden des Jura gemeint –, so sieht das Gesetz die Organisation der Kirchenkommission nach einem der evangelisch-reformierten Synode entsprechenden Modus (§§ 48, 49) und die Schaffung einer theologischen Fakultät vor (§ 53).

Inwiefern wird aus diesem Gesetz der Wille zur Lösung der damals anstehenden Fragen ersichtlich? Den legitimen Bedürfnissen der sog. Dissenter trug es insofern Rechnung, als es im Sinne «flankierender und weiterführender Massnahmen» zur Bundesverfassungsrevision desselben Jahres «den Rahmen religiösen und konfessionellen Einflusses abzustecken, Wechselwirkungen zwischen bürgerlichen resp. politischen und kirchlich-religiösen Bedingungen auszuschliessen» suchte: Die Religion wird privatisiert, die geistliche Gerichtsbarkeit abgeschafft, die Zivilehe eingeführt, der «Gottesacker» wird «öffentlich» (§ 3; HENGARTNER, Gesetz, S. 26). Den Willen zur Überwindung der innerprotestantischen Richtungsgegensätze lassen vor allem der presbyterial-synodale Charakter des Entwurfs und die Betonung der Kirchgemeinde erkennen. Diese sollte die «schrankenlose Freiheit», welche in den kirchlichen Richtungen zum Durchbruch gekommen war, «eindämmen, indem sie dem einzelnen Gläubigen ermöglichte, sein individuelles religiöses Bedürfnis gemeinsam mit den ebenso individuell denkenden Mitmenschen zu befriedigen. So sollte sich eine neuartige, auf Freiwilligkeit beruhende religiöse Gemeinschaft bilden...» (GRUNER, von Steiger, S. 32 f.). Elemente kirchlicher Selbstbestimmung und solche staatlicher Kirchenhoheit sollten sich gegenseitig so regulieren, dass der innerkirchliche Friede gewährleistet war.

Worin bestanden die Rechte und Pflichten des Staates? Er bestimmte über die Aufnahmen in den Kirchendienst, bestätigte die Pfarrwahlen und behielt sich das Placet vor. Er stand aber auch weiterhin zu seiner Verpflichtung, aus dem von ihm per Dekret vom 7. Mai 1804 in Verwaltung genommenen Kirchengut die Pfarrer zu besolden. Der Zusatz, mit der Anerkennung dieser Verpflichtung würden alle Ansprüche auf dieses Gut hinfällig (§ 50), kam keiner Annullierung dieser Ansprüche gleich, sondern galt unter der Bedingung, dass der Staat seiner Verpflichtung auch wirklich nachkam.

Darüber hinaus verpflichtete er sich, nicht nur weiterhin für die Ausbildung der reformierten Pfarrerschaft, sondern im Rahmen einer «katholisch-theologischen Lehranstalt» neuerdings auch der katholischen Geistlichkeit besorgt zu sein. Das war nun ein Reflex des Kulturkampfes. Auch beim Vetorecht der Kirchgemeinden handelte es sich um einen solchen, sollte es den Gemeinden doch die Möglichkeit eröffnen, sich von Rom loszusagen. Auch die Pfarrwahl durch die Kirchgemeindeversammlung tendierte auf eine erneuerte katholische Nationalkirche. Die christkatholische Kirche hat sich freilich erst nach der Annahme des Kirchengesetzes formiert. Aber dieses darf füglich als eine ihrer wesentlichen Voraussetzungen bezeichnet werden.

Im Januar 1873 hat eine Mehrheit der Diözesanstände den romtreuen Bischof von Basel, Eugenius Lachat, seines Amtes enthoben. Lachat wurde zur Last gelegt, «er habe die staatsgefährdenden Grundsätze des Syllabus durch seine Zustimmung zum [Unfehlbarkeits-] Dogma anerkannt und mit seiner Unterstützung dazu beigetragen, dass die Lehre des Syllabus von der katholischen Christenheit als verbindlich und unfehlbar angesehen werden müsse» (HUMBEL, Kirchenkonflikt, S. 65). Dass die jurassischen Priester ihrem Bischof die Treue hielten und gegen Pressionen von seiten des Staates auch dann noch protestierten, als sie mit ihrer Amtsenthebung rechnen mussten, dass die Gläubigen sich mit ihren Geistlichen solidarisierten und an eigentlichen Protestwallfahrten teilnahmen, dass die Regierung sich zu schlicht skandalösen Massnahmen, z. B. zur Stationierung von Truppen, bereitfand – all dies kann hier nur erwähnt werden. Vor diesem Hintergrund ist es aber nicht verwunderlich, dass das Kirchengesetz am 18. Januar 1874 zwar mit 69478 Ja- gegen 17144 Neinstimmen klar angenommen, im katholischen Jura aber eindeutig verworfen wurde. Im deutschsprachigen Kantonsteil ist es vorwiegend in den pietistisch gesinnten Kreisen auf Ablehnung gestossen. Sie stemmten sich gegen «eine moderne Volks-, d. h. Majoritätskirche ... ohne irgend ein Bekenntnis, ohne irgend welche andern Bedingungen der Angehörigkeit als die politische Stimmfähigkeit» und waren überzeugt, mit der Annahme des neuen Gesetzes sei «die Kirche Berns, wie sie in der Reformationszeit geboren worden war ... zu Grabe getragen» worden (FRIEDRICH GERBER, Fünfzig Jahre der Evangelischen Gesellschaft des Cantons Bern, Basel 1881, S.132).

Weder diese dunklen Ahnungen noch die kühnen Träume liberaler Protestanten und Katholiken haben sich erfüllt: Das Kirchengesetz

von 1874 kam weder dem Ende der bernischen, noch demjenigen der römischen Kirche gleich. Hengartner stellt zu Recht fest: «Mittelfristig gelangte auf protestantischer Seite das Gesetz zu einer selbstverständlichen und unumstrittenen Anwendung durch alle innerkirchlichen Richtungen, auch durch die konservative. Auch auf römisch-katholischer Seite liess die Anwendung des Kirchengesetzes von 1874 gangbare Wege aufscheinen, obwohl einzelne Wunden des gesamten Kirchenkonflikts nur langsam vernarbten. Politische und kirchliche Generationenwechsel trugen zum weitgehenden Verschwinden der Konfessionsschranken bei. Die christkatholische Kirche, für welche das Gesetz besonders passen sollte, konnte hingegen nicht zu einer Massenbasis finden» (HENGARTNER, Gesetz, S. 69).

Zum Schluss bleibt zu fragen, welches Stadium in der Geschichte der Beziehungen von Staat und Kirche mit dem Gesetz von 1874 erreicht war. Richard Bäumlin hebt zu Recht hervor, es sei seinen Schöpfern in erster Linie darum gegangen, «die Glaubens- und Gewissensfreiheit als innerkirchlichen Grundsatz durchzusetzen», während «der Gedanke der Freiheit der Kirche, der Eigenständigkeit ihrer Institution gegenüber dem Politischen, völlig im Hintergrund» geblieben sei (BÄUMLIN, Kirche, S. 258 f.). Aber während Guggisberg meint, das Gesetz betrachte Kirche zwar «weithin» als ein «Staatsinstitut», doch nicht mehr als «reine Staatskirche» (GUGGISBERG, Kirchengeschichte, S. 691) und Johannes Georg Fuchs gar fragt: «Kann man nicht sagen, dass in den nun autonom konstituierten Kirchgemeinden die 'Kilchhöre' Zwinglis zumindest organisatorisch ihren entsprechenden Ausdruck gefunden hat?» (JOHANNES GEORG FUCHS, Das schweizerische Staatskirchenrecht des 19. Jahrhunderts als Folge zwinglianischen Staatsdenkens und als typische Schöpfung des Liberalismus, in: ZSRG.K 70, 1984, S. 297), vertritt Bäumlin mit Rücksicht auf die «zeitgenössische politische und juristische Theorie und die Wirklichkeit des neuen Systems» die These, der oft behauptete Wandel vom Staats- zum Landeskirchentum habe gar nicht stattgefunden: «Die schweizerischen Landeskirchen des ausgehenden 19. Jh.s sind freilich nicht dieselben Staatskirchen wie im Zeitalter der alten Orthodoxie, wohl aber Staatskirchen der freisinnigen Demokratie, die die für sie selber geltenden Prinzipien – Volkssouveränität und individuelle Freiheit – der Kirche als auch für ihren Bereich verbindlich und konstitutiv vorschreibt» (BÄUMLIN, Kirche, S. 261).

Die zitierten Autoren gehen von unterschiedlichen theologischen Voraussetzungen aus und vertreten verschiedene Perspektiven.

Fuchs argumentiert eher ursprungs- und wirkungsgeschichtlich, Bäumlin hingegen mehr ideologiekritisch. Beide machen so auf wesentliche Aspekte aufmerksam. Letzten Endes hing aber viel davon ab, wie vom neuen Gesetz Gebrauch gemacht, wie es mit Leben erfüllt wurde. Die Tatsache, dass es auch für das Kirchengesetz von 1945 noch als Grundlage dienen konnte, spricht für Stadlers Schlussfolgerung, «dass diesem bernischen Konzept durchaus konstruktive Elemente innewohnten»: «Traditionelles verband sich mit Zeitgemässem und Zukunftshaltigem» (PETER STADLER, Der Kulturkampf in der Schweiz, Frauenfeld 1984, S. 396). Es gilt nun zu zeigen, inwiefern vor allem letzteres zutrifft.

f) Umbruch zum neuen Jahrhundert

Es wurde bereits angedeutet: Die römisch-katholische Kirche hat sich unter dem neuen Kirchengesetz behaupten können. Mit der Staatsverfassung von 1893 erlangten ihre Gemeinden im jurassischen Kantonsgebiet die öffentlichrechtliche Anerkennung. Durch das Dekret des Grossen Rates betreffend die «Errichtung römisch-katholischer Kirchgemeinden» vom 8. März 1939 schliesslich wurden auch ihre Gemeinden im alten Kantonsgebiet (drei Pfarreien in der Stadt Bern sowie die Gemeinden Burgdorf, Langenthal, Interlaken, Spiez, Thun) öffentlichrechtlich anerkannt. Auch die evangelisch-reformierte Kirche hat sich mit dem Gesetz gut zurechtgefunden, zumal § 86 der Verfassung von 1893 das staatliche Placet abschaffte, das Veto der Kirchgemeinden gegenüber Synodebeschlüssen eine Einschränkung erfuhr und die Befürchtungen, die im konservativen Lager im Zusammenhang mit der Volkswahl der Pfarrer gehegt worden waren, sich nicht bewahrheiteten. Einen weiteren Grund für die Tatsache, dass das Kirchengesetz von 1874 in seinen Grundzügen bis heute in Kraft geblieben ist, sieht Ulrich Müller darin, dass «im 20. Jahrhundert ganz allgemein die Verfassungsfragen in der politischen Diskussion hinter den sozialen und wirtschaftlichen Problemen zurückgetreten» sind (ULRICH MÜLLER, Die Entstehung des bernischen Kirchengesetzes 1874, in: Evangelisch-reformierte Landeskirche unterwegs, Bern 1974, S. 27). Die damit anvisierte Verlagerung des Interessenschwerpunktes ruft nach einer kurzen Standortbestimmung: Welche Stellung haben die Kirchen im öffentlichen Leben der Schweiz zu Beginn des 20. Jahrhunderts eingenommen? Der Schweizerischen Landesausstellung, die 1914 in Bern stattgefunden hat,

kommt in diesem Zusammenhang exemplarische Bedeutung zu. Dass die Kirchen an diesem helvetischen «Fest der Arbeit», in dem Unternehmergeist und Fortschrittsglaube des 19. Jahrhunderts sich ein Denkmal gesetzt haben, präsent gewesen, dass sie also neben der Maschinen-, Automobil-, Eisenbahn- und Flugzeugindustrie, neben Gewerbe, Banken, Tourismus und Sport auch in Erscheinung getreten sind, war im Vergleich zu den beiden Vorgängerausstellungen neu. Die Einteilung in die Gruppen «Öffentliche Verwaltung, Städtebau» und «Kirchliche Kunst und Friedhofanlagen» im Rahmen der beiden grösseren Komplexe «Staatswirtschaft und Volkswohlfahrt» bzw. «Künste und Wissenschaften» verraten denn auch gewisse Integrationsschwierigkeiten. Wie soll man die Plazierung der kirchlichen Exponate im sog. «Dörfli» am Rande des Ausstellungsgeländes interpretieren, als Ermöglichung «besinnlicher Ruhe an der Peripherie des Festrummels» oder als «sanfte Ausgrenzung aus dem säkularen Lebensbereich» (BARBARA SCHULTHESS, Die Kirche im Spiegel der Schweizerischen Landesausstellung Bern 1914, Akz.arb. ev.-theol. Bern 1989, S. 10)?

An der Ausstellung vertreten waren die in der Schweizerischen Kirchenkonferenz zusammengeschlossenen evangelisch-reformierten Landeskirchen und die von der Schweizerischen Bischofskonferenz autorisierte römisch-katholische Kirche mit je ihrem vielfältigen Vereinswesen, ihren missionarischen, diakonischen und sonstigen Werken. Die Christkatholiken waren noch zu sehr mit ihrer Identitätsfindung befasst, als dass sie in dieser Weise hätten an die Öffentlichkeit treten wollen. Katholiken wie Protestanten waren sich bewusst, dass, um es mit den Worten von Prälat J.E. Nünlist zu sagen, sich «das Beste des kirchlich-religiösen Lebens nicht zur Schau stellen» lasse: «*Die Kirche will viel mehr als ein Kulturfaktor sein*, und insofern lässt sie sich nicht in die Gruppen einer Ausstellung einreihen; sie ist aber doch ein wichtiger Faktor im Leben eines Volkes, und deshalb wird eine Landesausstellung die Beziehungen zur Kirche nicht unbeachtet lassen können» (Zitat ebd., S. 15 f. Hervorhebung im Original).

Wie haben die Kirchen diesen Anspruch eingelöst, von welchen theologischen Konzeptionen haben sie sich leiten lassen? Die evangelisch-reformierte Kirche stellte sich als Kirche des Wortes vor, die sich senfkornartig in der äusseren und sauerteigartig in der inneren Mission engagiert. Sie vermittelte von sich «das Bild einer tätigen und wohltätigen Institution, die immer wieder nach bestem Wissen

und Gewissen gegen die unliebsamen Symptome einer maroden Gesellschaft Sturm lief (Arbeitsüberlastung, Armut, Alkoholismus etc.), die ständig Leiden linderte, ohne aber die Strukturen und Mechanismen, die dieses Leiden tagtäglich verursachten, ernsthaft zu hinterfragen und wenigstens kritisch zu prüfen» (ebd., S. 32). Während so die evangelisch-reformierte Kirche eher den Eindruck einer an den Zeitgeist angepassten, statischen Institution hinterliess, scheint es der römisch-katholischen Kirche eher gelungen zu sein, von sich ein dynamisches, farbiges, volks- und wirklichkeitsnahes Bild zu entwerfen. Die katholische Sektion hat denn auch die «Beziehungen der Kirche zu Staat, Schule und Volk» eigens thematisiert und in diesem Zusammenhang ihr ganzes religiöses Brauchtum und die damit verbundenen kontemplativen Werte eingebracht, also der zunehmenden Materialisierung und Veräusserlichung Innerlichkeit und Gefühl entgegengestellt. Mit Weltflucht hatte das nichts zu tun, sondern ging einher mit einer intensiven Sozialtätigkeit der Katholiken in den damaligen Städten.

Die Kirchen haben sich nach anfänglichem Zögern entschlossen an der Ausstellung beteiligt und dafür auch je ihre Basis zu mobilisieren versucht. Sie taten es in schiedlich-friedlichem Nebeneinander, noch nicht in ökumenischem Sinn und Geist. Kritische Stimmen zur Ausstellung und zur kirchlichen Beteiligung scheinen kaum laut geworden zu sein. Für den jungen Karl Barth allerdings repräsentierte die Schau eine Welt, die in Kapitalismus und Leistungswahn befangen war und die gerade so in der «Gottesfremde» lebte. Es lag Barth fern, in seiner Predigt, die er am 7. Juni 1914 in Safenwil gehalten und anschliessend in der religiös-sozialen Zeitschrift «Neue Wege» publiziert hat, die in Bern ausgestellten grossartigen Produkte menschlichen Erfindungsgeistes verteufeln zu wollen. Was er geisselte, war die Tatsache, dass die Technik die Menschen versklavte, ohne dass diese es noch bemerkten: «Den Spiegel wird kein Vernünftiger tadeln, die Ausstellung ist sehr schön. Aber das Bild, das der Spiegel zeigt, ist jammervoll. Es zeigt uns die moderne Menschheit, diese rastlose, erfinderische, arbeitsame Menschheit, zu der wir ja auch gehören, als eine Herde, die keinen Hirten hat, ganz wie einst das Volk von Galiläa, von dem Jesus das sagte» (Zitat ebd., S. 70).

Ähnliche Töne, in denen sich die erwähnte Verschiebung des politischen Interessenschwerpunktes unüberhörbar ankündigte, waren damals auch von der Berner Münsterkanzel zu hören. Sie kamen von Albert Schädelin und haben eine Gruppe von Theologiestuden-

ten, die sich am «ethischen Pathos des marxistischen Sozialismus» orientierten, also wohl vom religiösen Sozialismus eines Hermann Kutter und Leonhard Ragaz gepackt waren, regelrecht elektrisiert. Damit zufrieden geben konnten sich diese jungen Theologen aber nicht, zumal sie im Pfarrdienst bald einmal die Erfahrung machten, dass die Basis ihrer Verkündigung zu schmal war. Sie suchten deshalb Anschluss und Orientierung, zuerst bei den Liberalen, dann bei den Positiven, konnten aber weder hier noch dort heimisch werden. So schlossen sie sich im Herbst 1915 um Albert Schädelin zu einem eigenen Kreis, der späteren Theologischen Arbeitsgemeinschaft des Kantons Bern, zusammen. Man buchstabierte gemeinsam ganz neu in der Heiligen Schrift, studierte Calvins Institutio, las die Schriften von Bibeltheologen des 18. und 19. Jahrhunderts und fand in den Büchern des jungen Karl Barth eine überraschende Bestätigung und Vertiefung dessen, was einem in solch intensiver Arbeit selber bereits aufgegangen war. Gottfried Ludwig, der über dies alles höchst anschaulich berichtet, betont auch, er und seine Freunde seien «allein in Calvins Schule zum rechten politischen Gottesdienst und damit zum Wächteramt der Kirche erzogen» worden. Die Mitglieder der Theologischen Arbeitsgemeinschaft – 1930 schlossen sich die Synodalen unter ihnen zur Fraktion der «Unabhängigen» zusammen – vertraten die Überzeugung, «dass Jesus Christus als Licht der *Welt* unter uns steht und dass darum der Glaube an ihn soziale und politische Konsequenzen hat» (GOTTFRIED LUDWIG, Die Theologische Arbeitsgemeinschaft des Kantons Bern, in: Festschrift für Albert Schädelin, Bern 1950, S. 25 und 29 f.).

Darum, um den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche und ihr Verhältnis zu Staat und Politik, ist im Kanton Bern der dreissiger und vierziger Jahre dieses Jahrhunderts ernsthaft und grundsätzlich gerungen worden. Solche Debatten haben sich beispielsweise an den Fragen nach der Stellung von Kirchen und Christen zu Krieg und Frieden und an ihrer Haltung im Ost-West-Konflikt entzündet. Sie haben auch in den Auseinandersetzungen um das neue Kirchengesetz von 1945 und die Kirchenverfassung von 1946 ihren Niederschlag gefunden. Bevor aber davon die Rede ist, muss auf folgendes Problem hingewiesen werden: Im Vergleich zur evangelisch-reformierten kommen die römisch-katholische und die christkatholische als die beiden anderen Landeskirchen in der nun folgenden Darstellung eindeutig zu kurz. Ihr Verhältnis zum bernischen Staat hat sich im 20. Jahrhundert allerdings wesentlich ruhiger entwickelt als dasjenige

der evangelisch-reformierten Kirche, und deshalb stehen entsprechende, sich auf Bern beziehende Untersuchungen für sie auch nicht im selben Ausmass zur Verfügung wie für diese ihre Schwesterkirche. Dies wiederum hängt im Fall der römisch-katholischen Kirche damit zusammen, dass diese sich primär als universale, nach Diözesen gegliederte Kirche und erst in zweiter Linie als Landeskirche versteht. Als solche hat sie sich im Kanton Bern denn auch erst 1982 konstituiert, und dies nicht zuletzt im Bestreben, auf struktureller Ebene ein Gegenüber zur evangelisch-reformierten Kirche abgeben zu können. Schliesslich ist davon auszugehen, der Grosse Rat habe das Postulat, welches diesen Expertenbericht nach sich gezogen hat, vor allem im Blick auf das Verhältnis der evangelisch-reformierten Kirche zu Staat und Politik für erheblich erklärt.

g) Friedensbewegung und Landesverteidigung

Von allen angemeldeten Gruppen hatte eine einzige schliesslich auf eine Teilnahme an der Landesausstellung verzichten müssen, und zwar aus Kostengründen. Es handelte sich um die Gruppe «Friedensbestrebungen». Niemand, auch nicht die Kirchen, scheint sich hier einer besonderen Verantwortung bewusst gewesen zu sein. Nach dem Ersten Weltkrieg war das anders. Nun war dieses Bewusstsein nicht zuletzt in den vom Krieg verschont gebliebenen neutralen Ländern und deren Kirchen erwacht. Hier liegen die Wurzeln der Bewegung für «Praktisches Christentum», die 1925 in Stockholm ihre erste Konferenz durchgeführt hat und damit unter anderem einen Beitrag zu einer dauernden Weltfriedensordnung zu leisten hoffte. In der Schlussaussprache zur Konferenzbotschaft hat der Berner Theologieprofessor und Münsterpfarrer Wilhelm Hadorn im Namen der Schweizer Delegation einige bemerkenswerte Sätze zu Protokoll gegeben: «Der Krieg als solcher müsste schärfer verurteilt werden. Und es müsste die Weltabrüstung gefordert werden. Wenn die jetzigen Rüstungen fortgesetzt werden, wird eines Tages durch einen neuen Krieg die ganze schöne Einigkeit zerstört werden. Es muss abgerüstet werden» (ADOLF DEISSMANN, Hg., Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, Berlin 1926, S. 691). Diese Überzeugung, nur in radikalerer Form, vertrat damals auf seiner Berner Kanzel auch Karl von Greyerz. Krieg und Rüstung, sagte er in einem volkstümlichen Vortrag 1925, seien nicht nur ein Unglück und eine Verrücktheit, sondern Sünde. Hinter mörderischem Patriotismus und Militarismus

sah er handfeste Interessen, sah er als eigentlichen Drahtzieher den Gott Mammon am Werk. Karl von Greyerz gehörte zu den Hauptinitianten der «Vereinigung antimilitaristischer Pfarrer der Schweiz». Sie ist ebenfalls im Jahr 1925 gegründet worden und wollte auf verfassungsmässigem Weg konkret vor allem auf zwei Ziele hinarbeiten: die einseitige Abrüstung der Schweiz und die Schaffung eines Zivildienstes für Dienstverweigerer aus religiösen und Gewissensgründen.

Vor diesem Hintergrund ist eine Anfrage des Kirchgemeinderates von Langnau an die Kirchendirektion vom Jahr 1929 zu sehen. Die Frage lautete, ob ein Pfarrer sich nicht eine Amtspflichtverletzung zuschulden kommen lasse, wenn er aus religiösen Gründen zur Militärdienstverweigerung aufrufe. In einem an alle Kirchgemeinderäte und Pfarrer gerichteten Kreisschreiben bejahte der zuständige Kirchendirektor, Regierungsrat Hugo Dürrenmatt, die Frage und warnte vor einer möglichen Gefährdung des öffentlichen Friedens und der öffentlichen Ordnung. Wörtlich führte er aus: «Die Pfarrer unserer Landeskirche, welche unserem Volk die Meinung beibringen wollen, der Militärdienst verstosse gegen die göttliche Ordnung, setzen sich damit ausserhalb unserer Volksgemeinschaft...» Der Synodalrat, seinerseits zu einer Stellungnahme herausgefordert, begrüsste zwar eine realpolitische Friedensarbeit, distanzierte sich aber zugleich von «schwärmerischen» Friedenssehnsüchten. Auch er hielt in dem vom Kirchgemeinderat Langnau anvisierten Fall den Tatbestand der Amtspflichtverletzung für gegeben, denn wer Diener der Landeskirche sein wolle, müsse «auf dem Boden der Verfassung und der auf dieser fussenden Gesetze bleiben».

Mit dieser Verlautbarung stiess der Synodalrat auf Widerspruch. Er kam von seiten der Vereinigung antimilitaristischer Pfarrer, eines Kirchgemeinderates aus dem Oberland, der sozialistischen Kirchgenossen, der Arbeitsgemeinschaft bernischer Lehrer für Friedensarbeit, der Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit und der Theologischen Arbeitsgemeinschaft. Gerade die Theologische Arbeitsgemeinschaft, hinter deren Brief 65 Pfarrer standen, drängte auf eine klare Unterscheidung: «Sollte ... der Synodalrat ... nur indirekte Aufforderung zur Dienstverweigerung gemeint haben, so möchten wir hierzu sagen: Ein anderes ist es, das Bibelwort zu verkündigen, unter dessen Einwirkung Gewissenskonflikte notwendigerweise entstehen, deren Lösung allein der freien Entscheidung des Einzelnen anheimgestellt bleiben muss – und ein anderes, zur Dienstverweige-

rung auffordern.» Es gehe nicht an, dass jedes ernsthafte Streben nach Frieden gleich als verfassungswidriger Antimilitarismus disqualifiziert werde. Zudem sei es ein gut demokratisches Recht, eine Revision eines Verfassungsartikels zu erstreben. Die Unterzeichner gaben zu verstehen, sie seien sich durchaus bewusst, dass und warum es «ein grosses Vorrecht einer Kirche ist, dem Staate angegliedert zu sein. Vor allem wegen der in diesem Verhältnis ausgesprochenen und vom Staat anerkannten Tatsache, dass oberste Instanz in dieser Welt nicht der Staat, sondern der allmächtige Gott ist.» Die Kirche habe nach dem Berner Synodus als Verkündigerin von Gottes Wort ihre Aufgabe auch dem Staat gegenüber wahrzunehmen.

Die lebhaft geführte öffentliche Auseinandersetzung mündete in eine Resolution der Synode, die am 3. Dezember 1929 mit 166 gegen 8 Stimmen angenommen worden ist. Das Kirchenparlament bejahte darin die Landesverteidigung, betonte aber auch die Friedensverantwortung der Kirche: «Die Synode bekennt sich zu der biblischen Friedensbotschaft und weiss damit die bernische Kirche verpflichtet, in Übereinstimmung mit allen christlichen Kirchen der Welt nach bestem Vermögen für den Frieden unter den Völkern zu arbeiten. – Sie hält aber die schweizerische Landesverteidigung als Mittel zum Schutze der Freiheit und des Friedens für notwendig und angesichts unseres aufrichtigen Neutralitätswillens für eine Einrichtung, zu der wir mit gutem Gewissen stehen können. – Sie betrachtet daher den Militärdienst zum Schutze des Vaterlandes nicht nur als gesetzliche, sondern auch als sittliche Pflicht» (Verwaltungsbericht der Direktion des Kirchenwesens des Kantons Bern für das Jahr 1929, S. 3; ANDREAS STUDER, Kirchlicher Antimilitarismus in der Schweiz der Zwischenkriegszeit, Liz.arb. ev.-theol. Bern 1986, S. 43–51, 95–98 und vor allem 134–150). Die Theologische Arbeitsgemeinschaft hat diesen Beschluss mitgetragen. Damit hatte die Synode in den Fragen der Friedensarbeit und der militärischen Landesverteidigung, welche die Beziehungen zwischen Staat und Kirche stark belasteten, noch einmal einen tragfähigen, auch für die politischen Behörden akzeptablen Konsens gefunden. Er hat in den Zeiten des Dritten Reiches und des Zweiten Weltkrieges Bestand gehabt.

h) Das Kirchengesetz von 1945

Das neue Kirchengesetz von 1945 war kein grosser Wurf, wollte auch gar kein solcher sein. Dennoch hat es viel Staub aufgewirbelt. Im

Unterschied zum Kirchengesetz von 1874, das in der Hitze des Kulturkampfes entstanden ist, handelte es sich dabei aber nur indirekt um eine Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche. Vielmehr standen sich innerhalb der evangelisch-reformierten Kirche selber verschiedene Konzeptionen des Verhältnisses von Kirche und Staat gegenüber und haben – mit unterschiedlichem Erfolg – den politischen Entscheidungsprozess beeinflusst.

Das Kirchengesetz von 1874 war durch die Staatsverfassung von 1893, welche die römisch-katholische Kirche als Landeskirche anerkannte und das staatliche Placet abschaffte, das Gemeindegesetz von 1917 und das Pfarrwahlgesetz von 1929, das unter anderem das fakultative Frauenstimm- und -wahlrecht in Gemeindeangelegenheiten gewährte, nachgerade derart überholt, dass Sinn und Notwendigkeit einer Revision unbestritten waren. Regierungsrat Dürrenmatt, persönlich kirchlich engagiert, hat eine entsprechende Anregung des Synodalrates denn auch unverzüglich aufgenommen und die Kommissionen der beiden anderen Landeskirchen zur Stellungnahme eingeladen. Diese sagten ihre Bereitschaft zur Mitarbeit zu, wobei die römisch-katholische Kommission ausdrücklich forderte, das neue Gesetz dürfe keine dem Katholizismus fremde Tendenzen mehr enthalten. So sollte die kirchliche Hierarchie nicht mehr stillschweigend übergangen werden. Auch hoffte man auf römisch-katholischer Seite auf die Ermöglichung der stillen Pfarrwahl, um das Einsetzungsrecht des Bischofs wiederzuerlangen (HANSPETER STOLL, Die Diskussion um das bernische Kirchengesetz von 1945, Akz.arb. ev.-theol. Bern 1979, S. 3–6).

Bereits im Oktober 1942 konnte Dürrenmatt einen Vorentwurf vorlegen. Recht zügig passierte das Gesetz den Weg durch die verschiedenen Instanzen. Gravierende Differenzen ergaben sich erst, als der Grosse Rat in entscheidenden Punkten im Sinne der liberalen kirchlichen Richtung zu legiferieren begann und damit in den Augen der Unabhängigen und eines Teils der Positiven sich in unzulässiger Weise in innerkirchliche Angelegenheiten einmischte. Das Gesetz ist im Mai 1945 nach einem lebhaften Abstimmungskampf mit einem Neinstimmenanteil von 44,6 % denn auch nur relativ knapp angenommen worden. Was war geschehen? Wie hatten das Übergehen «einiger Empfehlungen» der Synode und das Anbringen von «ein paar Interpolationen» durch den Grossen Rat «Bedenken grundsätzlicher Art» wecken können (so GUGGISBERG, Bernische Kirchenkunde, Bern 1968, S. 39)? Eine Antwort auf diese Frage erfordert einen Blick auf die kirchliche Richtungslandschaft der Zeit.

Während die Mitte an Bedeutung eingebüsst hatte und die kleinste Fraktion stellte, dürften die Liberalen, die Positiven und die Unabhängigen zu Beginn der vierziger Jahre in der Synode ungefähr gleich stark vertreten gewesen sein. Es ist naheliegend, dass die Liberalen an einer bekenntnisoffenen, demokratisch aufgebauten, eng mit dem Staat kooperierenden Volkskirche mit Schwerpunkt in den Kirchgemeinden festhalten, mit andern Worten an «ihrem» Gesetz von 1874 im Grunde wenig ändern wollten. Es hatte sich in ihren Augen bewährt und sollte nun auf den neuesten Stand gebracht werden. Anders die Unabhängigen und viele unter den Positiven: für sie war seit dem Ersten Weltkrieg und nun erst recht seit dem Dritten Reich nichts mehr wie ehedem. Sie betrachteten «in schroffer Gegenposition» zu der herkömmlichen «Verschmelzung des Christentums mit Kultur, Wissenschaft, profanen Weltanschauungen ... alles Weltgewachsene mit Misstrauen» (STOLL, Diskussion, S. 70). Kirche war für sie nur dann noch Kirche, wenn sie sich nun eben im Sinne der ersten These der Berner Disputation von 1528 zu Jesus Christus als ihrem Haupt bekannte und aus der Schrift lebte. Das war für diese stark von Karl Barth geprägte theologische Richtung das irreversible Ergebnis des Deutschen Kirchenkampfes, in dem, wie bereits gezeigt wurde (vgl. oben, II.1.d), evangelische Kirchen der deutsch-christlichen Ideologie dann standzuhalten vermocht hatten, wenn sie sich auf ein in dieser Weise klares Bekenntnis stützen konnten. Pluralismus konnte folglich nicht oder doch nur sehr bedingt ein theologischer Wert sein. Die Kirche hatte sich hinsichtlich ihrer Ordnung nicht an den liberal-demokratischen Staat anzulehnen, sondern auf das Evangelium und die reformatorischen Grundlagen zu besinnen. Man plädierte nicht für eine Trennung von Kirche und Staat, aber für ein Rahmengesetz, das der Kirche die Möglichkeit gab, ihr Leben nach ihren eigenen Prinzipien zu gestalten. Mit zu dieser richtungspolitischen Konstellation gehört, dass die Liberalen von der Möglichkeit, auf die Beratungen im Kantonsparlament Einfluss zu nehmen, Gebrauch gemacht haben, während ihre Opponenten in dieser Sache von dieser Instanz möglichst wenig bzw. in erster Linie Zurückhaltung erwarteten.

Vor diesem Hintergrund wirken die Akzente, die der Grosse Rat in der Vorlage gesetzt hat, allerdings markant. Einige Hinweise mögen dies illustrieren. Die Frage, wo im Spannungsfeld zwischen pluralistischer Volkskirche und bekennender Kirche die Berner Kirche anzusiedeln sei, hat der Grosse Rat schliesslich in einer Weise beant-

wortet, welche die Opposition nicht befriedigte. Wohl besagt Artikel 60, die evangelisch-reformierte Landeskirche bekenne sich «nach ihrer kirchlichen Ordnung zum Evangelium Jesu Christi gemäss den Grundsätzen der Reformation». Aber eine derartige Aussage war in den Augen der Unabhängigen und vieler Positiver Sache der Kirche, gehörte also nicht in ein staatliches Gesetz, zumal sie durch die in Absatz 2 desselben Artikels enthaltene Bestimmung, dabei sei «die Freiheit der Lehrmeinung auf reformierter Grundlage zu wahren», wiederum relativiert wurde. Als Eingriff in die inneren kirchlichen Angelegenheiten wurde auch die Vorschrift empfunden, wonach bei Wahlen in die Behörden und zu den Ämtern der Kirchgemeinde «auf die angemessene Vertretung der kirchlichen Richtungen und Gruppen ... gebührend Rücksicht zu nehmen» sei (Art. 16, Abs. 2). Dass das kirchliche Stimmrecht den staatlichen Gepflogenheiten angepasst wurde, die Synode mit ihrem Wunsch nach Gewährung des Ausländerstimmrechtes also scheiterte (Art. 15, Abs. 1), während der Grosse Rat in eigener Kompetenz auf Drängen der Sozialdemokraten die Wählbarkeit der Frauen in die Synode durchsetzte (Art. 63, Abs. 3) – auch dies ist mancherorts nur schwer verdaut worden. Andererseits ist Regierungsrat Dürrenmatts Intention, durch die Stärkung von Synode und Synodalrat das gesamtkirchliche Bewusstsein zu fördern, von vielen Unabhängigen begrüsst, von den Liberalen aber mehrheitlich abgelehnt worden. Als diese für die Kirchgemeinden nicht nur die Möglichkeit erreichten, «auf begründetes Gesuch hin von der Einhaltung von Erlassen der kantonalen Kirchensynode oder des Synodalrates entbunden zu werden», sondern überdies noch das Initiativ- und Referendumsrecht (Art. 27, Abs. 1–3), war damit wiederum die Gegenseite nicht einverstanden, weil diese Volksrechte der staatlichen Gesetzgebung nachgebildet waren.

Diese Hinweise mögen zeigen, dass und inwiefern die Unterscheidung in innere und äussere kirchliche Angelegenheiten, an der aufgrund von Artikel 84 der Staatsverfassung auch das neue Kirchengesetz festhielt, umstritten war und je nach den mitgebrachten Voraussetzungen auch umstritten sein musste. Kirchendirektor Dürrenmatt kannte den Berner Synodus und war überzeugt, ein Gesetz geschaffen zu haben, das den «Gang der Gnade» nicht behinderte und keine unzulässige Einmischung der staatlichen Gewalt in die Gewissen der Menschen darstellte. Die Aussage von 1532 galt für ihn nach wie vor: «... Christus Jesus, unser Herr, dem Gott alle Gewalt und die Verheissung des Heiligen Geistes gegeben hat, ist allein ein Herr der

Gewissen» (HUGO DÜRRENMATT, Gesetz über die Organisation des Kirchenwesens vom 6. Mai 1945, Bern 1945, S. 18). Aber die innerkirchliche Auseinandersetzung um das Kirchengesetz war in der Tat «typisch für das Aufeinanderprallen alteingesessener volkskirchlicher Mentalität mit einem Kirchenverständnis, das durch die deutschen Erfahrungen sensibilisiert war für die latenten Gefahren der traditionellen engen Bindung der Kirche an Volk und Staat» (ANDREAS LINDT, Der schweizerische Protestantismus – Entwicklungslinien nach 1945, in: VICTOR CONZEMIUS u. a., Hg., Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte, Göttingen 1988, S. 67).

i) Die Kirchenverfassung von 1946

Artikel 67 des neuen Kirchengesetzes machte es der Synode zur Aufgabe, «auf Grund der kantonalen Gesetzgebung und zur Ordnung der innern kirchlichen Angelegenheiten eine Kirchenverfassung sowie die dazu gehörenden Ausführungsverordnungen» auszuarbeiten und den kirchlich Stimmberechtigten zur Abstimmung zu unterbreiten. Die Synode hat dies aber nie als Auflage, sondern als Chance gewertet, einem längst empfundenen, gerade auch in den Auseinandersetzungen um das Kirchengesetz zutage getretenen Missstand abzuhelfen. Dieser bestand nach Meinung des Synodalrates darin, dass «die Kirche zwar in ihrem äusseren Bestand rechtlich gesichert, in ihrem inneren Aufbau dagegen rechtlos» sei. «Eine zielstrebige Leitung der Kirche» scheitere «immer wieder ... an der Kirchturmpolitik der Gemeinden, sowie an der Disziplinlosigkeit der Pfarrer, durch die sogar Synodebeschlüsse sabotiert werden» (Synodalratsprotokoll vom 28. Dezember 1942, zitiert nach: CHRISTIAN ZURSCHMIEDE-FISCHLI, Die Entstehung der Berner Kirchenverfassung von 1946, Akz.arb. ev.-theol. Bern 1989, S. 16).

Zurschmiede hat gezeigt, dass die Geschichte der bernischen Kirchenverfassung bereits mit dem Rechenschaftsbericht beginnt, den Karl von Greyerz unter dem bezeichnenden Titel «Die bernische Landeskirche im Lichte des Evangeliums» für die Jahre 1930 bis 1940 im Auftrag des Synodalrates abgelegt hat. Die Berner Kirche hat sich von dieser umfangreichen, geistlich und theologisch höchst wertvollen Standortbestimmung zu einem längeren Prozess der Selbstbesinnung anregen lassen. Mit der Ausarbeitung einer eigenen Verfassung hat sie nicht nur eine ihr vom Kirchengesetz gestellte Aufgabe erfüllt,

sondern mehr noch eine ganze Reihe von Postulaten in eine verbindliche Form gebracht, die aus dem Jahrzehntbericht hervorgegangen waren. Nur deshalb wohl hat die Verfassung innerhalb nützlicher Frist zustande kommen können.

Die Entstehung der Kirchenverfassung darf aus drei Gründen als ein Ereignis in der neueren bernischen Kirchengeschichte bezeichnet werden. Erstens wurde die evangelisch-reformierte Landeskirche damit erstmals selbständig und umfassend legiferierend tätig, und zwar in einer Weise, die Synodalrat Walter Ammann nachträglich zu folgenden, von verhaltenem Pathos erfüllten Sätzen Anlass bot: «Die im letzten Jahrhundert angestrebte und vorbereitete selbständige Gestaltung der innern kirchlichen Angelegenheiten ist Wirklichkeit geworden und es obliegt jetzt uns, und zwar uns allein, diese Ordnung so durchzuführen, wie es dem Wesen des Evangeliums und seiner Ausprägung in der reformierten Kirche entspricht. Keine äussere Macht wird uns diese Freiheit streitig machen. Was Grund, Aufgabe und Ziel unserer Kirche ist, wird allein bestimmt durch unsere Beschlüsse; und unsere Beziehungen zu andern Gebieten, vornehmlich zum Staat, sind dazu angetan, dass sie unsere Aufgabe nicht schwächen, sondern stärken» (Zitat ebd., S. 97 f.). Durch den zweiten hier zu nennenden Grund werden solch hochgemute Sätze erst eigentlich verständlich: Im Unterschied zum Kirchengesetz, bei dessen Entstehung in aller Öffentlichkeit tiefgehende innerkirchliche Gegensätze zutage getreten waren, handelte es sich beim Werdegang der Kirchenverfassung um einen nicht konfliktfreien, aber in dieser Weise seltenen Prozess echten gemeinsamen Suchens nach der Wahrheit. Der Alttestamentler Max Haller bezeichnete die Verfassung deshalb als ein «Verständigungswerk», ja – und das ist der dritte und wichtigste Grund – als ein «gemeinsames Werk, in welchem auch so etwas wie ein gemeinsames Bekenntnis zum Ausdruck kommt...» (Zitat ebd., S. 88).

Diese Äusserung bezieht sich auf Artikel 1 der Verfassung, in dem die erste These der Berner Disputation von 1528, damit auch die Erfahrung des Deutschen Kirchenkampfes (vgl. oben, II.1.d) und ökumenisches Engagement ebenso aufgehoben sind wie der Grundsatz freier Schriftforschung, und dies nicht in der Weise eines additiven, jeder theologischen Richtung das Ihre gebenden Nebeneinanders, sondern in Gestalt einer wohldurchdachten Gesamtkonzeption: Auf das Bekenntnis zu Jesus Christus folgt die Berufung auf die Schrift und den Heiligen Geist, auf die Berufung der Kirche die

Nennung ihrer geschichtlichen Grundlagen. Artikel 1, zu dem von ihrem Ansatz her so verschiedene Theologen wie Albert Schädelin, Martin Werner und Alfred de Quervain je ihren Beitrag geleistet haben, lautet:

«1. Die evangelisch-reformierte Kirche des Kantons Bern bekennt sich zu Jesus Christus als dem alleinigen Haupt der einen allgemeinen christlichen Kirche.

2. Sie findet ihn bezeugt in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, die sie nach bestem Wissen und Gewissen unter der Leitung des Heiligen Geistes erforscht.

3. Sie weiss sich berufen zum Glauben an Gottes rettende Gnade, zum Dienst der Liebe und zu der Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes.

4. Ihre geschichtliche Grundlage sind der Reformationserlass vom 7. Februar 1528, die zehn Schlussreden der Berner Disputation und der Berner Synodus von 1532.»

Nachdem die definitive Fassung von Artikel 1 feststand, war der Bann gebrochen, konnten auch die übrigen Teile des Gesamtwerkes zügig durchberaten werden. Dieses handelt (1) von der Kirche und ihren Gliedern, (2) vom Aufbau der Kirche (Kirchgemeinden, Bezirkssynoden, Kirchensynode, Synodalrat, kirchliche Volksrechte), (3) vom Pfarramt und (4) vom Geldhaushalt der Kirche. Hier sei nur auf Artikel 2 Bezug genommen. Er umschreibt den Auftrag der Kirche. Dieser besteht darin, «allem Volk in Kirche und Welt die Frohe Botschaft von Jesus Christus zu verkündigen». Die Kirche tut ihren «Dienst zum Aufbau der Gemeinde» in alten und neuen Formen, indem sie nach innen und nach aussen wirkt, indem sie «ihre Glieder ohne Ansehen der Person zur Busse, zum Glauben und zur Heiligung ruft». Absatz 4 umreisst den Geltungsbereich des Wortes Gottes. Er dürfte hinsichtlich Klarheit und Bestimmtheit der Aussage unter den reformierten Bekenntnisaussagen einzigartig dastehen: «Sie [die Kirche] bezeugt, dass das Wort Gottes für alle Bereiche des öffentlichen Lebens, wie Staat und Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur gilt; sie bekämpft daher alles Unrecht sowie jede leibliche und geistige Not und ihre Ursachen.»

In diesem Sinn hat die Berner Kirche mit der Verfassung von 1946 ihre innern Angelegenheiten erstmals selbständig, vollumfänglich, einmütig und bekenntnishaft geregelt. Vor allem ihre beiden ersten Artikel sind dank ihrer theologischen Substanz bis auf den heutigen

Tag aktuell geblieben, auch wenn es bald einmal scheinen mochte, als sei alles nur ein Strohfeuer gewesen.

k) Berner Kirchenstreit

Nachdem das Kirchenvolk die Verfassung im Oktober 1946 praktisch einhellig angenommen hatte, sind nämlich alte Gegensätze bald wieder und zwar heftig aufgebrochen. Protagonisten im sog. Berner Kirchenstreit von 1949/51 waren der damalige Kirchen- und Erziehungsdirektor und spätere Bundesrat Markus Feldmann und Karl Barth. Hinter Feldmann scharten sich vor allem die damalige Bauern-, Gewerbe- und Bürgerpartei (BGB) und die liberale Richtung innerhalb der Landeskirche, hinter Barth standen vor allem die Theologische Arbeitsgemeinschaft des Kantons Bern und die politische Linke. Es war die Zeit des Kalten Krieges, der, wie die beiden Referate des nachmaligen amerikanischen Aussenministers John Foster Dulles und des tschechischen Theologen Josef L. Hromadka anlässlich der Weltkirchenkonferenz von Amsterdam zeigten, die Ökumenische Bewegung bereits zutiefst beschäftigte. Karl Barth nun hat am Kirchensonntag 1949 in der Stadtkirche Thun und im Berner Münster zum vorgegebenen Thema «Die Kirche zwischen Ost und West» gesprochen. Er rief die Kirche dazu auf, im unseligen Ost-West-Konflikt entschieden *nicht* Partei zu ergreifen, sondern zum Frieden aufzurufen und zwischen dem amerikanischen und dem russischen nach einem eigenen, christlichen Weg zu suchen. West und Ost passten nicht ins Schema von Gut und Böse, und im Unterschied zum Nationalsozialismus stecke im Marxismus wenigstens eine konstruktive Idee.

In Feldmanns Augen hatte sich damit Barth, hatten sich aber auch dessen Berner Freunde ins Abseits begeben. Er warf ihnen vor, sie propagierten dem Kommunismus gegenüber eine neutrale Haltung, und wertete dies als Zeichen mangelnder Solidarität mit der freiheitlich demokratischen Ordnung. Zudem seien sie in ihrer Theologie autoritär, intolerant und würden damit gegen Artikel 60 des Kirchengesetzes verstossen.

Einige Briefe, die Feldmann und Barth in der Folge gewechselt haben, sollten den Boden für eine persönliche Begegnung bereiten. Aber ein klärendes Gespräch ist im Berner Kirchenstreit erst mit der Zeit und dann nicht mehr zwischen den beiden Hauptakteuren in Gang gekommen, da der bernische Kirchendirektor, ohne sich vorher

mit seinem Kontrahenten verständigt zu haben, die besagten Briefe zusammen mit einigen weiteren Dokumenten kurzerhand publizierte und damit ein eigentliches «Kesseltreiben eines Grossteils der Schweizer Presse gegen Barth und seine Freunde» (LINDT, Protestantismus, S. 67) auslöste. Der ganze Vorgang hat die Beziehungen zwischen der Kirchendirektion und den Behörden der evangelisch-reformierten Landeskirche stark belastet, zwischen den kirchlichen Richtungen noch einmal ungeheuer polarisierend gewirkt und insofern auch zu einer Zerreissprobe innerhalb der Kirche selber geführt. Dabei hat es sich um einen echten, in der Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat, prinzipiell betrachtet, allerdings auch nicht neuen Konflikt gehandelt. Der Berner Kirchenstreit ist aber auch ein Beispiel dafür, wie Friktionen auf dem Feld von Kirche und Politik *nicht* gelöst werden können. Die Art, wie er ausgetragen wurde, entsprach nicht dem partnerschaftlichen Niveau, welches der bernische Staat und die evangelisch-reformierte Kirche in ihren Beziehungen mit dem Kirchengesetz von 1945 und der Kirchenverfassung von 1946 erreicht hatten. Hier sollte eine Richtung innerhalb dieser Kirche, an deren Eintreten für den demokratischen Staat im Ernst kein Zweifel sein konnte, mit Methoden diszipliniert werden, die nicht selten an den Kulturkampf erinnerten. Dazu ist es allerdings nicht gekommen. Barth selber hat sich zurückgehalten, und Synode und Synodalrat waren, aufs Ganze gesehen mit Erfolg, um eine sachgerechte und faire Argumentation bemüht. 1951 wurde Markus Feldmann in den Bundesrat gewählt. In den fünfziger und sechziger Jahren dann erfuhr das Klima in doppelter Hinsicht eine merkliche Veränderung: Erstens haben sich die Beziehungen zwischen Staat und Kirche auf dem erwähnten partnerschaftlichen Niveau weiterentwickelt, und zweitens ist der Richtungsgegensatz durch neue Fragestellungen und Herausforderungen auf den Feldern der theologischen Wissenschaft und der ökumenischen Zusammenarbeit in heilsamer Weise relativiert und aufgebrochen worden.

Schluss

In diesem Überblick war verschiedentlich von der ersten Berner Disputationsthese von 1528 und öfter noch vom Berner Synodus von 1532 die Rede. Sie gehören nach der geltenden Kirchenverfassung zu den «geschichtlichen Grundlagen» der evangelisch-reformierten

Kirche. Was heisst das? Diese Frage stand auch im Berner Kirchenstreit zur Debatte. Am 8. Mai 1949 hat Regierungsrat Feldmann anlässlich der Einweihung der Petruskirche den Auftrag der Kirche an Staat, Volk und Behörden ausdrücklich bejaht. Wörtlich führte er aus: «Eine *lebendige* Kirche, die ihres eigenen Wertes und ihrer eigenen Aufgabe bewusst ist und gegenüber jedermann zu ihrer Sache steht, mag für den Staat *gelegentlich unbequem sein und Spannungen erzeugen; doch brauchen uns solche Spannungen keineswegs zu beunruhigen oder gar zu bedrücken.*» Sie erhielten vielmehr «frisch und jung» (Kirche und Staat im Kanton Bern, Bern 1951, S. 61. Hervorhebungen im Original). Feldmann vertrat damit eine Auffassung, die mit dem Berner Synodus grundsätzlich vereinbar war. Anderthalb Jahre später aber, im November 1950, als der Synodalrat und eine Delegation des Regierungsrates über die «Freiheit der kirchlichen Verkündigung» und die «Stellung der Kirche zur demokratischen Staatsordnung» diskutierten, qualifizierte Feldmann den Synodus, als die Synodalräte sich auf diesen als geschichtliche Grundlage ihrer Kirche beriefen, als historisches, somit nicht mehr massgebliches Dokument und verwies stattdessen auf das Kirchengesetz von 1945. Synodalrat Matter konzedierte, natürlich habe sich die geschichtliche Situation seit dem Erscheinen des Synodus verändert, nicht aber die Wahrheit des Evangeliums, welche dieser bezeuge (Daniel Ficker, Der Berner Kirchenstreit von 1949 bis 1951 oder die Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und Markus Feldmann, Akz.arb. ev.-theol. Bern 1987, S. 33 f.).

In der Tat, das Kirchengesetz von 1945 ist als Ergebnis eines langen historischen Prozesses geltende Norm, der Synodus hingegen nicht. Dieser ist bloss «geschichtliche Grundlage», war lange Zeit Prädigerordnung, hat aber nie den Rang einer Bekenntnisschrift erlangt. Trotzdem gibt es in der 450jährigen Geschichte der evangelisch-reformierten Berner Kirche kaum eine Generation, die sich in je ihrer Zeit und Welt gerade im Blick auf das hier behandelte Thema nicht intensiv damit befasst hätte. Das liegt daran, dass hier, im Synodus, Magistraten und Prädikanten über Kirche und Staat, über Evangelium und Politik an einem Wendepunkt der Geschichte in geistlich tiefgründiger, theologisch kompetenter, politisch weitsichtiger und ökumenisch offener Weise nachgedacht haben. In den beiden Sätzen, mit welchen die «Kirchenordnung des Evangelisch-reformierten Synodalverbandes Bern-Jura» vom 11. September 1990 die Beziehungen der Kirche zu Staat und Institutionen umschreibt, schwingt gewiss

nicht nur, aber ebenso gewiss auch das mit, was der Berner Synodus zu diesem Thema als gültige Wahrheit des Evangeliums bezeugt hat und bezeugt. Artikel 158 der neuen Kirchenordnung lautet: «Die Kirche arbeitet zum Wohl der Menschen partnerschaftlich mit dem Staat und seinen Behörden zusammen. Sie unterstützt den Staat in seiner Aufgabe, für Recht und Frieden zu sorgen und erinnert ihn an die Grenzen, die ihm, wie jeder menschlichen Ordnung, durch Gottes Reich und durch das an Gottes Wort gebundene Gewissen gesetzt sind.»



III

KIRCHE UND STAAT IN THEOLOGISCHER SICHT

von

WALTER STÄHELIN



1. Die Lehre der Schrift

a) Die Bibel bietet keine ausgeführte Lehre über den Staat, wohl aber bietet sie Grundlinien für die theologische Beurteilung des Staates und des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche. Sie spricht vom Verhältnis des Menschen zur politischen Obrigkeit, wie auch von der mitbauenden kritischen Funktion des Christen im politischen und gesellschaftlichen Leben.

b) In Israel herrschte noch der archaische Zustand einer weitgehenden Identifikation von Religion, Gesellschaft und Staat. Jahve war der Schöpfer Israels und dessen einziger König. Die Forderung Israels nach einem König wurde als Ablehnung Jahves aufgefasst, und der dann doch erkorene König galt nur als dessen Stellvertreter. In der Zeit der Propheten setzte eine durch religiöse Motive gespiesene Kritik an den gesellschaftlichen Zuständen ein. Die Ankündigung der eschatologischen Gottesherrschaft wurde zur kritischen Anfrage an die Gegenwart und darum auch für das politische Leben relevant. Das Buch Daniel gibt dann erstmals eine Deutung der Geschichte, die sich nicht nur auf das Volk Israel bezieht, sondern die ganze Welt umfasst. Es gibt der Hoffnung Ausdruck, dass das von Gott als dem Herrn der Geschichte errichtete Reich des Menschensohnes über alle Formen der Gewaltherrschaft siegen wird.

c) Wenn im Neuen Testament auch manche Aussage über das Verhältnis des Christen zur Obrigkeit grundsätzlich klingt, so lehrt doch der Vergleich etwa von Röm 13 (13, 1: «Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam») und Offb 13 (vor allem 13, 15–17: Totalanspruch des Kaiserkultes), dass dem nicht so ist und dass die einzelnen Stellen in ihrem Kontext zu interpretieren sind. Darum ist es nicht möglich, den einzelnen Schriftstellen unbesehen und direkt Handelnsnormen zu entnehmen.

d) Für das Verhältnis des Christen zur Obrigkeit ist grundlegend die Aussage von Phil 3, 20: «Unsere Heimat aber ist im Himmel. Von dorther erwarten wir auch Jesus Christus, den Herrn, als Retter.» Verdeutlicht wird diese Stelle noch durch Joh 14, 2: «Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich euch dann gesagt: Ich gehe, um einen Platz für euch vorzubereiten?» Die eigentliche Heimat des Christen und endgültiger Zielpunkt seines Lebens ist nicht diese Erde, sondern der Himmel, das vollendete

Reich Gottes. Darum steht der Christ und steht die Kirche stets in einer Spannung zwischen den Forderungen des irdischen Staates, zwischen der alten, einst vergehenden Welt hienieden und der neuen Welt, in der Gott seine Herrschaft endgültig durchsetzt. Der Christ ist zutiefst Bürger des Gottesvolkes, das durch die Zeit der Wiederkunft Christi entgegenwandert, und des irdischen, nationalen Volkes. In dieser Doppelbürgerschaft sind Spannungen und Konflikte vorprogrammiert.

e) Sehr deutlich tritt diese Spannung im Gespräch zwischen Jesus und Pilatus hervor: «Pilatus entgegnete: Bin ich denn ein Jude? Dein eigenes Volk und die Hohenpriester haben dich an mich ausgeliefert. Was hast du getan? Jesus antwortete: Mein Königtum ist nicht von dieser Welt. Wenn es von dieser Welt wäre, würden meine Leute kämpfen, damit ich den Juden nicht ausgeliefert würde. Aber mein Königtum ist nicht von hier. Pilatus sagte zu ihm: Also bist du doch ein König? Jesus antwortete: Du sagst es, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme» (Joh 18, 35–37). Neben dem Staat gibt es also einen Herrschaftsbereich, dessen Ursprung und Wesen nicht von dieser Welt ist. Darum fehlt dem Staat die Kompetenz, über dieses Reich zu urteilen oder gar darin zu befehlen. Der Staat kann auch nicht darüber urteilen, was Wahrheit ist, er muss sich an die Wahrheit Gottes halten. Jesus lehnt Macht und Autorität des Staates nicht ab, doch er betont, dass der Staat seine Autorität und Macht nicht aus sich selber, sondern von Gott empfangen hat.

f) In die gleiche Richtung weisen noch andere Stellen. So wird Jesus gefragt: «Ist es erlaubt, dem Kaiser Steuer zu zahlen oder nicht? Sollen wir sie zahlen oder nicht zahlen? Er aber durchschaute ihre Heuchelei und sagte zu ihnen: Warum stellt ihr mir eine Falle? Bringt mir einen Denar, ich will ihn sehen. Man brachte ihm einen. Da fragte er sie: Wessen Bild und Aufschrift ist das? Sie antworteten ihm: Des Kaisers. Da sagte Jesus: So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört» (Mk 12, 14–17 a). Da wird nicht der Staat neben Gott, da werden nicht beider Kompetenzen auf die gleiche Stufe gestellt. Schon gar nicht wird zu einer staatsdevoten Untertanenhaltung aufgerufen. Nur Gott kann und darf den Menschen voll und ganz für sich beanspruchen. Es geht um die Absolutheit Gottes und die Relativierung aller irdischen Mächte. Darum heisst das

Hauptgebot: «Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft» (Mk 12, 29/30). Bei einer Kollision zwischen dem Gebot Gottes und dem Gebot von Menschen hat das Gebot Gottes den absoluten Vorrang. Ihm ist vor allen menschlichen Geboten und Gesetzen Folge zu leisten. So antworten Petrus und Johannes dem Hohen Rat: «Ob es vor Gott recht ist, mehr auf euch zu hören als auf Gott, das entscheidet selbst» (Apg 4, 19). Ebenso entgegnen Petrus und die Apostel den Hohenpriestern: «Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apg 5, 29). Jesus hat sich vom politischen Messianismus seiner Zeit distanziert. Errichtung und Vollendung des Reiches Gottes ist nicht Ergebnis menschlicher Planung und Anstrengung, sondern Gabe Gottes und Zielpunkt göttlicher Vorsehung. Es wird die Andersartigkeit des Reiches Gottes betont und zugleich festgehalten, dass der Bereich des Politischen nicht aus der Universalität des Anspruches der göttlichen Herrschaft herausgelöst werden darf.

g) In Röm 13, 1–7 steht Paulus dem Staat positiv gegenüber, denn der Staat garantiert die öffentliche Ordnung und erfüllt seine Aufgabe. Paulus sieht im Staat eine Ordnung Gottes und folgert, dass auch der Christ der Obrigkeit die geschuldete Ehre erweisen muss, ihr Gehorsam schuldet und Zölle und Steuern bezahlen muss. Dies nicht nur aus äusserem Gehorsam, nicht nur weil der Staat ihn strafen kann, sondern aus Gewissenspflicht. Diese Pflicht, einer menschlichen Ordnung um des Herrn willen zu gehorchen, ist auch in 1 Petr 2, 13 ausgesprochen: «Unterwerft euch um des Herrn willen jeder menschlichen Ordnung ...»

h) Eine andere Situation haben wir in Offb 13. Der römische Staat ist auf dem Gipfel seiner Macht angelangt, der Kaiser verlangt für sich sogar göttliche Ehre und darum auch das Weihrauchopfer. Zwar werden fremde Religionen geduldet, aber für alle Untertanen ist der Kaiserkult verbindlich. Dieser Forderung kann der Christ nicht entsprechen, er würde ja seinem Gott untreu. In dieser Situation sind von ihm Glaubenstreue und Standhaftigkeit gefordert. Doch die Autorität des Staates an sich wird auch hier nicht angetastet.

i) Zur Christenpflicht gehört die Fürbitte für Staat und Obrigkeit. 1 Tim 2, 1/2: «Vor allem fordere ich zu Bitten und Gebeten, zu Fürbitte und Danksagung auf, und zwar für alle Menschen, für die

Herrscher und für alle, die Macht ausüben, damit wir in aller Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ungestört und ruhig leben können.» Damit ist ausgesprochen, dass ihr Wirken auf Gottes Anordnung gründet, aber auch an der Fehlerhaftigkeit menschlichen Tuns teilhat.

2. Die Kirche und ihre Aufgaben

a) Der Blickpunkt, von dem aus hier von Kirche gesprochen wird, ist nicht der des Juristen, des Soziologen oder des Politologen, sondern des Theologen. Es geht um die Frage, wie die Kirche sich selber versteht. Es wird versucht, so von Kirche zu sprechen, dass die Aussagen für die verschiedenen christlichen Konfessionen gelten. Es ist aber zu beachten, dass die Terminologien nicht überall miteinander übereinstimmen.

b) Die Kirche gründet im Christusereignis und in der Sendung des Heiligen Geistes. Matthäus lässt am Schluss seines Evangeliums den auferweckten Herrn sagen: «Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt» (Mt 28, 18–20).

Die Kirche ist *Gemeinschaft der Gläubigen.* Zusammengerufen durch die Frohe Botschaft, empfängt sie das Heil und verkündet es den Menschen. Was diese Gemeinschaft trägt und zusammenhält, ist der Glaube an Jesus, den Christus. Das Heilswerk Christi besteht in der Versöhnung der sündigen Menschheit mit Gott, welche nicht schon in dieser Weltzeit, sondern erst bei der Wiederkunft Christi am Ende aller Zeit vollendet ist. Hienieden aber verwirklicht sich die Kirche um so mehr, als sie und ihre Glieder das Leben nach den Forderungen des Evangeliums ausrichten und aus der Fülle der ihr durch die apostolische Kirche übergebenen Heilsgaben lebt. In diesem Sinne spricht Phil 1, 9/10: «Und ich bete darum, dass eure Liebe immer noch reicher an Einsicht und Verständnis wird, damit ihr beurteilen könnt, worauf es ankommt. Dann werdet ihr rein und ohne Tadel sein für den Tag Christi.»

c) Die *Kirche ist nicht schon das Reich Gottes,* aber in Jesus Christus und in der Kirche ist das Reich Gottes der Menschheit nahe gekom-

men (Mk 1, 15) und will sich in ihr und durch sie entfalten. Die Kirche verkündet das Reich Gottes, bereitet ihm den Weg und erwartet ihre Vollendung durch den Herrn. Die Kirche ist Volk Gottes auf dem Weg. In ihrer Sichtbarkeit ist sie vorläufig, auch Sünder gehören zu ihr. Auch sie bedarf steter Erneuerung: ecclesia semper reformanda. Ihr Zeugnis für Christus wird durch die Sünde ihrer Glieder verdunkelt, ihre Lehre vermag nie die ganze Fülle der Frohen Botschaft Jesu voll und ganz wiederzugeben. Ihre Gespaltenheit in verschiedene christliche Konfessionen widerspricht Joh 17, 12: «Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns eins sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast.» Wenn die Kirche als Instrument des Reiches Gottes Kritik übt an der Welt und ihren Mächten, so darf sie nie vergessen, dass sie allen Grund hat, auch an sich selbst Kritik zu üben.

d) In Artikel 2 der Kirchenverfassung der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Bern heisst es: Sie versieht ihren «Dienst zum Aufbau der Gemeinde durch Predigt, Taufe und Abendmahl, Lehre, Unterweisung der Kinder und Jugendlichen, Seelsorge, Liebestätigkeit, innere und äussere Mission und jedes andere ihr zur Verfügung stehende Mittel.» Diese Aufgaben der Kirche werden oft zusammengefasst unter die drei Begriffe: Verkündigung – Gottesdienst (Liturgie) – Diakonie. Entsprechend der Fragestellung dieser Arbeit wenden wir uns vor allem der Verkündigung und der Diakonie, dem Weltdienst der Kirche zu. Diese drei Funktionen gehören innerlich zusammen und durchdringen einander. Ist dies nicht der Fall, so entsteht ein Zerrbild von Kirche. Ohne die Verkündigung fehlen Antrieb und Richtung, ohne die Diakonie Bewährung und Ausstrahlung, ohne den Gottesdienst die Antwort des feiernden Dankes.

e) Verkündigung

Zu den Grundfunktionen der Kirche gehört als erste die Verkündigung des Wortes Gottes. Kirche entsteht durch Verkündigung. Sie hat die Aufgabe, immer mehr in das Gotteswort einzudringen, es treu zu bewahren und es zu allen Menschen zu tragen. Dies auf den Befehl Christi hin: «Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen» (Mk 16, 15). Verkündigung im weitesten Sinn als Wort- und Tatverkündigung ist Aufgabe jedes Chri-

sten, wenn auch die kirchlichen Amtsträger in besonderer Weise hiezu beauftragt und ausgerüstet sind. Die Bezeugung des Wortes Gottes kann auf vielfache Weise geschehen, so vor allem durch die Predigt, den Religionsunterricht, die mannigfachen Formen von Erwachsenenbildung, durch Massenmedien und durch das Gespräch. Zum Inhalt der Verkündigung gehören nicht nur die Wahrheiten, die uns durch Christus und die Heilige Schrift geoffenbart sind, sondern auch alle Voraussetzungen, ohne welche die freie Verkündigung des Glaubens und der Dienst der Liebe nicht möglich sind, z. B. die Menschenrechte, Fragen um Freiheit und Gerechtigkeit. Die Verkündigung muss das Evangelium immer neu in die Sprache der Zeit übersetzen und versuchen, von der biblischen Botschaft her auf die Fragen und Schwierigkeiten des Menschen Antworten zu geben und Lösungen für die drängenden Probleme der Zeit zu finden. Diesem Auftrag muss die Kirche unbedingt nachkommen: «Verkünde das Wort, tritt dafür ein, ob man es hören will oder nicht, weise zurecht, tadle, ermahne, in unermüdlicher und geduldiger Belehrung ...» (2 Tim 4, 2). Diese Pflicht drängt, auch wenn die Kirche dadurch in Konflikt mit der staatlichen Gewalt gerät oder gar zum Blutzeugnis bereit sein muss.

Die Vermittlung des Glaubens an die heute heranwachsende Generation bereitet allen Kirchen schwere Sorgen. Neue Formen werden ausprobiert, wobei weniger Wissensvermittlung als Glaubenserfahrung im Mittelpunkt steht. Seit 1989 läuft in mehreren Kirchgemeinden des Evangelisch-reformierten Synodalverbandes Bern-Jura ein Pilotprojekt für die Neugestaltung der kirchlichen Unterweisung, wobei der Unterricht neu schon auf der Unter- und Mittelstufe einsetzt, die Eltern mehr als bisher einbezogen und das Kind zur Erfahrung von Kirche als «Lern-, Lebens- und Glaubensgemeinschaft» geführt werden soll.

f) Gottesdienst – Liturgie

Zum Auftrag der Kirche gehört es, Gottesdienst zu feiern und die Sakramente zu spenden. So bringt die Kirche zum Ausdruck, dass sie ihren Ursprung und ihr Ziel in der Heilstat Christi hat und dass es ihre Aufgabe ist, die Menschen zur Nachfolge Christi zu führen. Im Gottesdienst versammelt sich die Gemeinde, um Gottes Wort zu hören, für seine Gegenwart in Wort und Sakrament zu danken und sich zum christlichen Weltdienst ausrüsten zu lassen.

Nur scheinbar hat der Gottesdienst der Kirche nichts mit Politik zu tun. Durch seine Feier bekundet die Kirche doch, dass das von ihr vertretene und von den Christen gelebte Menschenbild die Einengung auf eine rein innerweltliche Sinngebung des Menschen sprengt, dass also der Mensch nie ganz dem Staat oder einer irdischen Macht gehört. So wird kund, dass die Kirche «Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person» (Konzilsdokumente, GS 76) ist. Besonders das Fürbittgebet sowohl für die staatliche Obrigkeit wie für die Untergebenen mahnt, dass Obrigkeit wie Staatsbürger für den Staat Verantwortung vor Gott wie vor den Menschen tragen und dass Gott mehr zu gehorchen ist als den Menschen. Diese «politische Sprengkraft» christlichen Gottesdienstes war antireligiösen Regimen immer ein Dorn im Auge, weshalb sie ihn behindert oder gar verboten haben. Aber auch bei uns enthält «die öffentliche Fürbitte der Kirche für die Träger der Staatsgewalt nicht weniger politischen Sprengstoff. Indem die Kirche nämlich für die Träger der Staatsgewalt betet, bringt sie ihre Überzeugung zum Ausdruck, dass deren politische Tätigkeit ein sehr menschliches und oft genug allzu menschliches und deshalb der Fürbitte bedürftiges Geschäft ist» (KURT KOCH, Kurskorrektur. Der Skandal des unpolitischen Christentums, Freiburg i. Br. 1989, S. 149).

g) Diakonie – Weltdienst

Die Kirche hat den Auftrag, die Liebe Gottes zur Welt nicht nur allen zu verkünden, sondern auch durch die Tat zu bezeugen. Sie muss die Liebe des Sohnes Gottes, der Mensch wurde, allen sichtbar machen. Grund, Motiv und Kraftquelle ihres Dienstes ist das alle Christen verpflichtende Vorbild Christi. «Wer bei euch gross sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, der soll euer Sklave sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele» (Mt 20, 26/27). Unermüdlich betont und lebt Jesus diese Botschaft der Liebe: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst» (Mt 22, 39). In gleicher Absicht bringt Jesus das Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10, 25–37) und heilt Kranke (Heilungsgeschichten). Der Dienst am Mitmenschen wird zum Kriterium beim Gericht (Rede vom Weltgericht: Mt 25, 31–46). Jesus lebt diese Liebe in seiner Zuwendung zu den Armen, den Kranken, den Elenden, den Verachteten, den Ausgestossenen.

In einem sehr allgemeinen Sinn ist das ganze Tun der Kirche Diakonie und die Existenz jedes Christen diakonisch. Im engern Sinn bezeichnet Diakonie den Bruderdienst der Kirche: die Bezeugung der Liebe Christi durch die praktische Tat. Träger der kirchlichen Diakonie ist zunächst der einzelne Christ. «Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt» (Joh 13, 35). Es geht hier um das Engagement von Mensch zu Mensch, im Verstehen und Helfen, Mitfühlen und Mittragen.

Träger der Diakonie sind ebensosehr die Gemeinden und Pfarreien, in denen vielfältige Lebenshilfe geleistet wird zugunsten von Armen, Alten, Kindern, Jugendlichen, Kranken, Einsamen, Ausgestossenen, Gefährdeten usw. Ebenso bemüht sich eine grosse Zahl von kirchlichen Verbänden, Institutionen, Arbeitsgruppen, Kommunitäten auf allen Ebenen und in vielerlei Sparten, dem Auftrag Christi Folge zu leisten. Die Komplexität der Situationen hat dazu geführt, dass es vor allem in den städtischen Agglomerationen zur Professionalisierung der kirchlichen Sozialarbeit kam. Ausgebildete Sozialarbeiter und Sozialarbeiterinnen leisten Einzelfallhilfe und Gemeinwesenarbeit, bemühen sich um Animation, Bewusstseinsbildung und Vernetzung. Ihre Mittel und Methoden sind die gleichen wie die der übrigen Sozialarbeit, doch wirken sie im Auftrag der Kirche, sind von ihr angestellt, sind vom Geist und Vorbild Christi motiviert und einer ganzheitlichen Schau des Menschen, welche auch die Beziehung zu Gott einschliesst, verpflichtet (siehe Synode 72 VIII, 3.2.3). Die Professionalisierung will dem Dilettantismus wehren, die Qualität des allgemeinen sozialen Engagements heben, darf es aber nicht beeinträchtigen noch überflüssig machen. Immer wieder hat die Kirche im diakonischen Bereich verborgene Not aufgespürt und Bahnbrecherdienste geleistet, auch wenn solche Aktivitäten später vom Staat oder andern Trägern übernommen wurden (Spitäler, Fürsorge, Sorge für Gefangene und andere Randgruppen).

Mit andern Sozialwerken arbeiten die Kirchen partnerschaftlich zusammen. Es ist sehr erfreulich, wie auf diesem Gebiet die ökumenische Zusammenarbeit gut gedeiht. Von ihrem Auftrag her kommt den Kirchen gerade auch auf dem sozialen Gebiet eine kritische Funktion gegenüber Staat und Gesellschaft zu.

3. Der Staat

a) Nach der Lehre aller christlichen Kirchen hat die Staatsgewalt ihren Ursprung in Gott. Darum ist der Mensch mindestens im demokratischen Staatsverständnis in seinem Gewissen für das staatliche Leben vor Gott verantwortlich und hat die Pflicht, es mitzutragen. Die evangelischen Staatslehren gehen mehr von einem heilsgeschichtlichen Standpunkt aus, während die katholischen Staatslehren an der Sozialnatur des Menschen anknüpfen.

Als Belege mögen angeführt werden: «Wo Bürgergemeinde, wo Staat ist, da haben wir es, wieviel menschlicher Irrtum und menschliche Willkür dabei im Einzelnen mitlaufen mag, in der Sache nicht etwa mit einem Produkt der Sünde, sondern mit einer der Konstanten der göttlichen Vorsehung und Weltregierung in ihrer zugunsten des Menschen stattfindenden Gegenwirkung gegen die menschliche Sünde, und also mit einem Instrument der göttlichen Gnade zu tun» (KARL BARTH, Christengemeinde und Bürgergemeinde, Zollikon 1983, S. 10). Ebenso die Barmer These 5: «Fürchtet Gott, ehrt den König» (1 Petr 2, 17). Die Schrift sagt uns, dass der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Mass menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Ordnung zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt» (Barmer Theologische Erklärung von 1934, zitiert nach WOLFGANG HUBER, Folgen christlicher Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1983, S. 18 ff.).

Nach den katholischen Staatslehren gründet der Staat in der gesellschaftlichen Natur des Menschen. Für sich allein kann der Mensch nicht existieren. Er ist auf andere angewiesen und schliesst sich mit ihnen zusammen. Die höchste Form des geordneten Zusammenlebens ist der Staat. Er hat für Gerechtigkeit und Frieden zu sorgen und dem Gemeinwohl zu dienen. Daraus zieht das Zweite Vatikanische Konzil den Schluss: «Offenkundig sind also die politische Gemeinschaft und die öffentliche Autorität in der menschlichen Natur begründet und gehören zu der von Gott vorgebildeten Ordnung, wenngleich die Bestimmung der Regierungsform und die Auswahl

der Regierenden dem freien Willen des Staatsbürgers überlassen bleiben» (Konzilsdokumente, GS 74). Insofern also der Staat in der Natur des Menschen gründet, dieser aber Geschöpf und Bild Gottes ist, gehört der Staat zur Schöpfungsordnung Gottes und hat die Staatsgewalt ihren Auftrag von Gott.

b) Gehört der Staat zu der «von Gott vorgebildeten Ordnung», so hat der einzelne Staatsbürger und besonders der Autoritätsträger die Verantwortung für das politische Leben und ganz besonders auch für die «Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräusserlichen Rechte» (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948, Präambel, zitiert nach WOLFGANG HEIDELMEYER, Hg., Die Menschenrechte, 3. Aufl., Paderborn 1982). An Pflichten gegenüber dem Staat seien angeführt (nach FRANZ FURGER, Ethik der Lebensbereiche, Freiburg i. Br. 1985, S. 249 ff.):

– Kritische Mitverantwortung
Das Denkschema von Obrigkeit und Untertanen passt nicht mehr in unsere Zeit und zur demokratischen Staatsform. Die Pflichten des Bürgers gegenüber dem Staat können nicht mehr nur mit den Begriffen von Achtung vor der Obrigkeit und Gehorsam umschrieben werden. Der mündige Bürger muss durch Interesse am politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Geschehen nach Möglichkeit Einblick in die Zusammenhänge gewinnen und versuchen, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Von Kriterien aus christlicher Sicht wird noch die Rede sein. Durch die Teilnahme an Wahlen und Abstimmungen kann und muss er seinen Einfluss auf den Gang des staatlichen Lebens nehmen. Durch Stimmabstinenz wird er, selbst gegen den erklärten Willen, mitschuldig am schlechten Gang der Dinge.

– Dienstbereitschaft
Es geht vor allem darum, nicht den eigenen Nutzen, die eigene Karriere, die eigene Macht voranzustellen, sondern auf das Wohl aller zu sehen und selbst auf gewisse Vorteile zugunsten des Gemeinwohls zu verzichten. Dies gilt ganz besonders für die Inhaber öffentlicher Ämter und Aufgaben.

– Toleranz und Bereitschaft zum Kompromiss
Das staatliche Leben in der pluralistischen Gesellschaft von heute bedarf der Bereitschaft zum Kompromiss. Wohl muss sich jeder für die aus seiner Sachkenntnis gewonnene beste Lösung einsetzen, aber

er muss auch zu Abstrichen bereit sein, wenn die Möglichkeit, eine gute Lösung durchzusetzen, besteht. An religiöser Toleranz haben es die christlichen Kirchen früher oft fehlen lassen. Es müsste heute ihre Aufgabe sein, «Toleranz als ethischen Auftrag» (F. FURGER) anzuerkennen.

4. Das Verhältnis Kirche–Staat

a) Die Zuordnung von Kirche und Staat hat im Laufe der Zeit verschiedene Ausformungen erfahren. Im Umfeld des frühen Christentums nahm der Staat auch die oberste religiöse Funktion wahr. Später schwankte das Verhältnis zwischen einer Unterordnung des Staates unter die Kirche (hochmittelalterliches Papsttum – potestas in temporalibus) und einer mehr oder weniger vollständigen Vereinnahmung oder Unterdrückung der Kirche durch den Staat. Hatte bis zum Ende des konfessionellen Zeitalters die Kirche den Fürsten bzw. die Regierung als Gegenüber, so führte die gesellschaftliche Entwicklung dazu, dass heute die Kirche vor allem dem Bürger begegnet, «denn dieser ist nunmehr ausgestattet mit allen Einrichtungen der Volksherrschaft. Dem Bürger ist die Regierung verantwortlich, und er selber trägt sowohl für die Tätigkeit der Regierung wie für die staatliche Ordnung die Verantwortung. Nur über den Bürger und über die Institutionen, durch welche dieser an der Herrschaft teilhat, erreicht die Kirche die weltliche Ordnung» (FRANZ BÖCKLE in: JOSEPH KRAUTSCHEIDT/HEINER MARRÉ, Hg., Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 2, Münster 1969, S. 33f.).

Van Ruler (zitiert ebd., S. 37) spricht wohl den Konsens heutiger Theologen aus, wenn er betont, dass die Zweiheit von Kirche und Staat eine spezifisch christliche These sei. Staat und Kirche haben eine verschiedene Aufgabe und ein verschiedenes Ziel. Dem Staat obliegt die Ordnung irdischer Dinge, er dient dem Gemeinwohl, sorgt für Gerechtigkeit und Frieden. Er ist dieser Weltzeit verhaftet. Die Kirche verkündet das Evangelium Jesu Christi, ruft die Menschen zum Glauben und bezeugt durch Wort und Tat das angekündigte Reich Gottes. Insofern Gott den Menschen total beansprucht und es keinen Bereich des Lebens gibt, in dem der Mensch nicht unter dem Gesetz Gottes steht, ist die Autonomie des Staates keine absolute, sondern eine relative. Das Neue Testament hebt Kirche und Staat

klar voneinander ab. Doch besteht zwischen beiden keine grundsätzliche Feindschaft. Auch die staatliche Gewalt hat ihre Autorität von Gott. Ihr gegenüber ist der Mensch zur Unterordnung verpflichtet und dies um des Gewissens willen (Röm 13, 5).

Die Koexistenz von Staat und Kirche stellt uns nun vor die Frage, was Staat und Kirche miteinander zu tun haben, ob und wieweit sie aufeinander angewiesen sind und was Staat und Kirche voneinander erwarten können und dürfen.

b) Was erwartet die Kirche vom Staat?

Von ihrem Auftrag her darf die Kirche vom Staat erwarten, dass er ihr den nötigen Freiraum lässt für ihr Wirken und, da Staat und Kirche das Wohl des Menschen im Auge haben, dass er mit der Kirche partnerschaftlich zusammenarbeitet. Je nach den historischen Gegebenheiten und der gesellschaftlichen Situation kann der Staat den Kirchen auch einen Sonderstatus zubilligen.

– Freiraum für das Wirken der Kirche
Der gleiche Mensch ist einerseits als Bürger dem Staate verpflichtet, andrerseits auch Mitglied der Kirche. Grundlage für das freie Wirken der Kirche ist vom Staat her gesehen das Menschenrecht der Religionsfreiheit, das in den meisten modernen Staatsverfassungen erwähnt wird. Mit der epochemachenden Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils hat auch die römisch-katholische Kirche sich von der früher verfochtenen Lehre «Nur die Wahrheit hat Recht, der Irrtum hat keinerlei Recht» und den daraus gezogenen Konsequenzen abgewandt und sich zur Religionsfreiheit bekannt. Begründet wird die Religionsfreiheit mit der Würde des Menschen, der Freiheit seiner Person, der inneren Freiheit, wie sie eine für den echten Glaubensakt unabdingliche Voraussetzung bildet. Das Konzil betont aber, dass es nicht der Staat ist, der dem Menschen dieses Recht als bürgerliches Recht einräumt, sondern dass ihm dieses Recht von Natur aus zukommt. Zunächst geht es hier um die Religionsfreiheit des einzelnen Bürgers, der in religiösen Dingen von niemand gezwungen werden darf, gegen sein Gewissen zu handeln, noch behindert werden darf, innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln. Dieser Freiraum ist nicht nur dem einzelnen Menschen individuell zuzuerkennen, sondern auch den religiösen Gemeinschaften, denn Glaube und Sozialnatur des Men-

schen verlangen nach äussern und gemeinschaftlichen Akten religiösen Lebens.

– Partnerschaftliche Zusammenarbeit
Es gibt viele Gebiete, in denen sich der Aufgabenbereich von Kirche und Staat überschneidet. Dabei ist dem Wohl des Menschen am besten gedient, wenn Staat und Kirche, staatliche und kirchliche Stellen, Gremien, Institutionen partnerschaftlich zusammenarbeiten im Bereich der Schule, der Krankenhäuser, der Gefängnisse, im Militär und auf allen Gebieten der Sozial- und Gemeinwesenarbeit, der Sonn- und Feiertagsgesetzgebung usw. In offenem Gespräch sollen durch Vertreter von Kirche und Staat dienliche Lösungen gesucht und Schwierigkeiten abgebaut werden.

– Rechtliche Regelung
An sich ist es denkbar, dass die Anerkennung der Religionsfreiheit durch den Staat für ein gedeihliches Wirken der Kirche genügt. Aus bestimmten historischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten heraus haben verschiedene Kantone bzw. Staaten einer oder mehreren Kirchen bzw. religiösen Gemeinschaften einen rechtlichen Sonderstatus erteilt, der in einem engen Zusammenhang mit der Bedeutung steht, welche Gesellschaft und Öffentlichkeit dem Wirken der Kirche beimessen.

Da die Kirche von ihrem Auftrag der Evangelisation her auf Präsenz in Gesellschaft und Öffentlichkeit angewiesen ist, darf sie solcherlei staatliche Hilfen annehmen. Doch darf sie keine Privilegien oder Rechtsvorteile suchen oder akzeptieren, welche ihrer Glaubwürdigkeit und der Leuchtkraft ihres Zeugnisses Abbruch tun. Die bei uns vorhandene Anerkennung bestimmter Kirchen als Landeskirchen bzw. als Körperschaften des öffentlichen Rechts ist kirchlicherseits von den genannten Gesichtspunkten her immer wieder auf ihre Auswirkungen hin zu befragen. Auch die Zurückführung der Kirchen in ein vereinsrechtliches Verhältnis kann ihrer Zeugniskraft abträglich sein, so wenn eine Kirche dadurch in die Abhängigkeit von privaten Geldgebern gerät. Die Formel «Trennung von Kirche und Staat» muss jeweils auf ihren konkreten und praktizierten Inhalt befragt werden. Aus sich garantiert sie der Kirche – wie das Beispiel faschistischer oder kommunistischer Regime zeigt – keine Freiheit. Formelle Trennung kann sowohl Bevormundung oder Unterdrückung wie Desinteresse bedeuten.

c) Was erwartet der Staat von der Kirche?

Es ist nun durchaus nicht so, dass nur die Kirche auf eine positive Haltung des Staates angewiesen wäre. Auch der Staat hat Erwartungen an die Kirche. Darum ist nun zu fragen, welches diese Erwartungen sind und ob die Kirche von ihrem Auftrag her diese Funktionen übernehmen darf. In der Vernehmlassung anlässlich der Initiative auf «vollständige Trennung von Staat und Kirche» wurden 1979 diese Erwartungen eingehend diskutiert. Die folgenden Zitate stammen aus der Dokumentation von Reinhard Kuster (R. K., Zur Initiative «Vollständige Trennung von Staat und Kirche» – Stellungnahmen der Kantone und Parteien, Zürich 1979).

– Wertbegründende Funktion

Der moderne Staat ist weltanschaulich neutral. Wenn in ihm aber grundsätzlich das Volk die Entscheidungen trifft, kann es ihm nicht gleichgültig sein, was für geistige Kräfte auf Gesellschaft und Volk einwirken und seine Handlungsnormen bestimmen. Er ist auf Kräfte angewiesen, welche die Menschen zur Anerkennung von Werten wie Freiheit, Gleichheit, Menschenrechte motivieren. In dieser Hinsicht hat die Kirche eine wichtige wertbegründende Funktion. «Die von den Kirchen aus dem Geist der Heiligen Schrift vertretenen Grundwerte sind für den Staat unentbehrlich. Es sind dies vor allem die Achtung vor der Freiheit und der Würde der menschlichen Person, ferner Liebe, Wahrheit, Friede, Gerechtigkeit und Solidarität. Durch die Vermittlung solcher Grundwerte tragen die Kirchen eine hohe Verantwortung für Staat und Gesellschaft» (Bundesrat, S. 19). «Da der Staat von den sittlichen Vorstellungen seiner Bürger getragen werden muss, um nicht zur Tyrannis zu werden, wird er bei uns vor allem an die überkommene und angenommene christliche Ethik anknüpfen, ohne dieser freilich ausschliessliche Bedeutung zuzumessen» (Basel-Stadt, S. 20). Eine wichtige Begründung für die genannten Werte stammt aus der Offenbarung. Sie motiviert die Gläubigen. Den nichtgläubigen Gliedern des Staates gegenüber hat sie nur so weit Gewicht, als sie deren Bedeutung auf rein humaner Ebene einzusehen vermögen, wozu deren glaubwürdige Bezeugung durch die Glieder der Kirche ein wichtiger Beitrag sein sollte.

– Integrierende Funktion

Der Staat ist darauf angewiesen, dass sein Volk nicht nur zur Beachtung seiner Grundwerte motiviert ist, sondern dass auch Kräfte vor-

handen sind, welche mithelfen, einen möglichst breiten diesbezüglichen Konsens herzustellen. Dazu zwei Stellungnahmen: «Der Staat ist darauf angewiesen, dass seine Bürger einigermassen übereinstimmende Vorstellungen von Gut und Böse haben und auch darnach leben» (Zürich, S. 19). «Der Staat ist an der Hochhaltung einigermassen übereinstimmender Vorstellungen von Gut und Böse, als Voraussetzung eines geordneten Zusammenlebens von Bevölkerungsschichten, die verschiedenen Sprachen, Konfessionen und sozialen Schichten angehören, interessiert. Ein Wegfall der integrierenden Kraft der öffentlichrechtlich anerkannten Volks-Kirchen könnte sich verhängnisvoll auf die innere Kohärenz des Volksganzen negativ auswirken und würde die Polarisierung fördern» (Schaffhausen, S. 21). Diese integrierende Kraft ist eine faktische Auswirkung der Kirche auf Staat und Gesellschaft, doch nicht direkt Wesenszweck der Kirche selber. Sie würde ihrer Sendung untreu, wenn sie den Anspruch ihrer Moral auf den höchstmöglichen Konsens der Staatsbürger zurückschrauben oder gar das Kriterium der Gerechtigkeit nicht mehr an die Politik anlegen würde.

– Kritische Funktion

Dass die Kirche dem Staat gegenüber auch eine kritische Funktion hat, ist ihr in der neuesten Zeit unter anderem anhand der Erfahrungen, die sie in faschistischen und kommunistischen Staaten gemacht hat, neu bewusst geworden. Ihren Grund hat diese kritische Funktion der Kirche in ihrer Pflicht, die volle und unverkürzte Botschaft Christi zu verkünden und damit jene Kräfte zu kritisieren und zu denunzieren, welche die Würde und die göttliche Berufung des Menschen missachten. So sagt Papst Johannes Paul II. in einer Ansprache: «Die Kirche muss die Ungerechtigkeit beim Namen nennen, die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen oder die Ausbeutung des Menschen durch den Staat, die Institutionen, das Räderwerk der Wirtschaftsysteme ... Sie muss jede Gewalt gegen den Menschen, gegen seinen Körper, seinen Geist, sein Gewissen oder seine Überzeugung beim Namen nennen» (zitiert nach ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, Staat – Gesellschaft – Kirche, Freiburg i. Br. 1982, S. 73). «Die christlichen Kirchen überlassen den Staat von ihrem Auftrag her nie sich selber. Sie begleiten das Tun des Staates kritisch, indem sie die Frage nach dem Sinn allen menschlichen Tuns und Seins offenhalten. Damit helfen sie dem demokratischen Staat, sich nicht in einen technokratischen Verwaltungsstaat zu wandeln» (Obwalden,

S. 20). Wie sehr ein unkritisches Zusammengehen mit dem Staat der Kirche geschadet hat bzw. noch schadet, zeigt etwa die Kirchengeschichte des Dritten Reiches oder das Schweigen von Bischöfen gegenüber gewissen Regimen in Lateinamerika.

5. Christliche Mitverantwortung in Staat und Gesellschaft

Zu den Vorwürfen, die heute an die Adresse der Kirchen gerichtet werden, zählen folgende:

- «Die Kirche soll beten statt politisieren.»
- «Ist die Kirche ihrem Verkündigungsauftrag untreu geworden?»
- «Gesellschaftsorientierte Theologie lässt den einzelnen im Stich.»

Darum stellt sich die Frage: Hat die Kirche das Recht und die Pflicht, zu sozialen und gesellschaftlichen Fragen Stellung zu beziehen? Wenn ja: Worin gründet dieses Recht, woher nimmt sie die Legitimation? Wie kann sich die Kirche in das Spiel des politischen Meinungsfindungsprozesses einbringen? Sind ihr dabei irgendwelche Grenzen gesetzt?

a) Die Legitimation der Kirche

Christus kam, um den Menschen das Reich Gottes anzukünden. So beginnt er sein öffentliches Wirken mit den Worten: «Die Zeit ist erfüllt. Das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium» (Mk 1, 15). Er kam, um die Menschheit mit Gott zu versöhnen, sie zur Einheit mit Gott und unter sich zu führen. «Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut» (Kol 1, 19/20). Dieses Versöhnungswerk weiterzuführen ist Auftrag der Kirche wie jedes Christen. Dieser Auftrag beinhaltet den Einsatz für ein menschenwürdiges Zusammenleben in allen Bereichen. Diese Pflicht, «Mitarbeiter am Reich Gottes» (Kol 4, 11) zu sein, haben die Jünger Jesu von Anfang an sehr ernst genommen und sich durch keine weltliche oder geistliche Macht davon abhalten lassen. So antworten Petrus und Johannes dem Hohen Rat, der ihnen ein Predigtverbot auferlegt hat: «Ob es vor Gott recht ist, mehr auf auch zu hören als auf Gott, das entscheidet selbst» (Apg 4, 19). Unzählige

Christen haben Verfolgung, ja selbst den Tod auf sich genommen, um dem Versöhnungsauftrag Jesu treu zu bleiben.

b) Der Einflussbereich der Kirche

Der Auftrag Christi betrifft alle Menschen und den Menschen in allen Bereichen seiner Existenz. Nicht nur sein privates Leben muss der Mensch unter den Willen Gottes stellen und nach dem Vorbild Christi ausrichten, sondern auch sein Leben in der Öffentlichkeit, in Ehe, Familie, Gesellschaft und Staat. In aller Deutlichkeit ist diese jeden Lebensbereich umfassende Verpflichtung des Christen ausgesprochen im Liebesgebot: «Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist grösser als diese beiden» (Mk 12, 30/31). Der Glaube verlangt die Totalhingabe des Menschen. Darum frägt der Apostel Jakobus: «Willst du also einsehen, du unvernünftiger Mensch, dass der Glaube ohne Werke nutzlos ist» (Jak 2, 20). So folgert denn die Synode 72: «Die Kirche sieht in der Politik eine der möglichen und bevorzugten Formen der christlichen Liebe. Diese Liebe ist fähig, alle Beziehungen unter Einzelpersonen und Menschen zu durchdringen.» In diesem Sinne spricht die Synode 72 von einer «politischen Diakonie der Kirche» (Synode 72 IX, 1.1.3).

Eine Beschränkung kirchlichen Wirkens auf Innerlichkeit und Frömmigkeit, auf den privaten oder den kultischen Bereich menschlichen Lebens widerspricht dem Auftrag der Kirche.

Die Kirche verkündet das Reich Gottes und ist auf dieses Reich der Gerechtigkeit und des Friedens hingeordnet. Denn Jesus fordert die Menschen auf, sich ganz auf dieses Reich einzulassen. Die Kirche soll Zeichen des Heiles sein für die ganze Welt. «Die Kirche ist ja in Christus ... Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (Konzilsdokumente, Lumen gentium 1). Daraus ist zu folgern: «Es ist klar, dass die Kirche nur insofern Zeichen sein kann, als sie durch ihr eigenes Leben wirkliche Gemeinschaft schafft und zum Ausdruck bringt. Die Kirche kann sich also nicht aus dem Ringen um Frieden, Gerechtigkeit und Befreiung heraushalten ohne ihre Gemeinschaft mit Gott in Christus zu verraten» (Text des Ökumenischen Rates der Kirchen, zitiert nach ERNST LANGE, Die ökumenische Utopie, Stuttgart 1972, S. 148). Die

Kirche ist nicht selber schon das Reich Gottes, sondern sein «vorwegnehmendes Zeichen» und Werkzeug. Deshalb ist ihre Existenz bereits ein politisches Faktum, weil der Staat in ihr auf eine Institution stösst, die jeden Absolutheitsanspruch seinerseits radikal verneint. Mit Recht hält darum die Barmer Erklärung (1934) fest: «Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch auf Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben, durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an den Geschöpfen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften» (These 2, zitiert nach HUBER, Folgen, S. 19 f.). Selbst dann, wenn sich die Kirche aus politischen Fragen heraushält, sich auf den Bereich der Innerlichkeit und des Kultischen zurückzieht, wirkt sie dennoch politisch, und zwar gewöhnlich stabilisierend. Ihr Schweigen wird dann meist als Zustimmung oder zum mindesten als Duldung des Kurses, den die politische Macht eingeschlagen hat, interpretiert.

c) Der Inhalt des politischen Auftrages der Kirche

Aufgabe der Kirche ist die Verkündigung der «Güte und Menschenliebe Gottes» (Tit 3, 4) und der Versöhnung der Menschen mit Gott und untereinander. Dieser Auftrag beinhaltet

- das Einstehen für eine gerechte Ordnung in Gesellschaft und Staat,
- den Einsatz für Menschlichkeit und Solidarität,
- die Verkündigung und Beobachtung jener Werte und Haltungen, die den Geboten Gottes, dem Dekalog, den Forderungen des Evangeliums, dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe zugrunde liegen,
- die Hinführung zu einem verantwortungsbewussten Umgang mit der Welt, in der wir leben, und mit all den Möglichkeiten, welche Wissenschaft und Technik dem Menschen eröffnen.

Diesen Auftrag kann die Kirche nicht glaubwürdig erfüllen, wenn sie nicht für die Beachtung der Menschenwürde und der Menschenrechte eintritt und bei deren Missachtung ihre Stimme nicht erhebt. Sie muss überdies mithelfen, die politische Ordnung so zu gestalten, dass

der Mensch seiner Berufung entsprechend leben kann im Gehorsam gegen Gott und seine Gebote. Darum sieht die Kirche «in der Politik eine der möglichen und sogar bevorzugten Formen der christlichen Liebe. ... Diese politische Aktion von Christen oder christlichen Gemeinschaften darf jedoch nicht aus Machtmotiven heraus erfolgen, sondern einzig – und hier liegt das spezifisch Christliche an ihr – als ein im Namen des Evangeliums zu leistender Dienst ('Diakonie') am Menschen und an der Gesellschaft» (Synode 72 IX, 1.1.3).

Eine ganz besondere Aufgabe für die Kirche ist es, Anwalt der Armen zu sein und sich für alle, die in irgendeiner Weise benachteiligt sind, stark zu machen. An diesem Punkt setzt schon die Kritik der Propheten in Israel ein: «Hört dieses Wort, die ihr die Schwachen verfolgt und die Armen im Lande unterdrückt» (Am 8, 4). «Lernt, Gutes zu tun! Sorgt für das Recht! Helft den Unterdrückten! Verschafft den Waisen Recht! Tretet ein für die Witwen!» (Jes 1, 17). In den Psalmen ist immer wieder die Rede vom Armen, der auf Gott hofft, während es vom Unterdrücker heisst: Sein «Andenken lösche er aus auf Erden. Denn dieser Mensch dachte nie daran, Gnade zu üben; er verfolgte den Gebeugten und Armen und wollte den Verzagten töten» (Ps 109, 15/16).

Es ist ein sehr weites Gebiet von Benachteiligten, für die sich die Kirche einzusetzen hat. Neben der grossen Gruppe der Kinder, der Betagten, der Einsamen, der körperlich und geistig Behinderten, der Suchtgefährdeten und Süchtigen und der Straffälligen wären heute besonders zu nennen die Fremdarbeiter: «Die Kirche hat den Auftrag, überall dort die Stimme zu erheben, wo Recht und Gerechtigkeit und grundlegende Menschenrechte missachtet werden. Sie unterstützt deshalb alle Bestrebungen, die eine menschliche Lösung des Fremdarbeiterproblems suchen» (Synode 72 VIII, 8.1.1).

Ebenso zu nennen sind die Flüchtlinge und Asylbewerber. «Die vorrangige Option Gottes für die Armen, seine besondere Liebe für die Machtlosen und die Ausgestossenen, wie sie uns im Alten und im Neuen Testament ständig vor Augen geführt wird, ist für jeden Christen und für jede Kirche Verpflichtung.» Jesus Christus «lehrt uns nicht nur, in jedem Menschen – ohne Schranken der Herkunft, Rasse oder Religion – Bruder und Schwester zu sehen, sondern ihn selbst gerade im Benachteiligten zu erkennen» (Widerstand? Christen, Kirchen und Asyl, Bern, SEK, 1988, S. 21 f.). Da eröffnet sich den Kirchen ein weites Feld konkreten Einsatzes: «Sensibilisierung der Öffentlichkeit und gegebenenfalls durch die Unterstützung hängiger

politischer Postulate (z. B. Asylgesetzgebung, erleichterte Einbürgerung)» (Synode 72 VIII, 8.2.2). «Die Synode bittet die verantwortlichen Behörden, jenen Menschen, die tatsächlich verfolgt oder gefährdet sind, in der Schweiz Asyl zu gewähren, ohne sie aufgrund ihres Herkunftslandes, ihrer politischen Ideen, ihrer sozialen Klasse, ihrer beruflichen Qualifikation zu diskriminieren» (Synode 72 VIII, 8.2.4).

Hinzuweisen ist hier auch auf die Unterstützung des Anti-Rassismus. Alle Kirchen des Ökumenischen Rates und die römisch-katholische Kirche sind sich darin einig, dass Propagierung und Praxis des Rassismus mit dem christlichen Glauben unvereinbar sind. Eine Diskussion entstand, als der ÖRK einen Sonderfonds schuf, aus dem Organisationen, welche den Rassismus bekämpfen, Geldspenden erhalten sollten, welche sie ohne Kontrolle verwenden können, freilich unter der Bedingung, dass dieses Geld für humanitäre Zwecke verwendet werde. Der Zentralausschuss des ÖRK verteidigte diesen Beschluss 1971 gegen allerlei Einwendungen. Er sei «der Ansicht, dass die Kirchen stets auf der Seite der Befreiung der Unterdrückten und der Opfer von Gewaltmassnahmen, die grundlegende Menschenrechte verletzen, stehen müssen. Er weist auf die Tatsache hin, dass in vielen Fällen Gewalt der Aufrechterhaltung des Status quo inhärent ist. Dennoch kann und will der ÖRK sich nicht vollständig mit einer politischen Bewegung identifizieren, noch richtet er die Opfer des Rassismus, die zwangsläufig zur Gewalt greifen, weil sie die ultima ratio zur Wiedergutmachtung erlittenen Unrechts ist und somit den Weg zu einer neuen, gerechteren Sozialordnung öffnet» (zitiert nach Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1978, S. 254).

d) Der einzelne Christ als Träger des politischen Auftrages

Der einzelne Christ ist als Bürger mitentscheidendes Glied in unserem demokratischen Staatswesen. Er trägt Verantwortung für das politische Geschehen und ist zu konstruktiver Mitarbeit im politischen Leben verpflichtet, denn der Staat gehört zur «Ordnung Gottes» (Röm 13, 2). Vom Christen ist daher eine «dem Evangelium verpflichtete politische Grundhaltung» (Synode 72 IX, 3.2.1) gefordert. Als Christ steht er aber zum vornherein in der Spannung zwischen der Forderung, «den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam» (Röm 13, 2) zu leisten und der Forderung: «Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apg 5, 29). Insofern

der Staat als zeit- und gesellschaftsbedingtes Menschenwerk immer hinter dem zurückbleibt, was das Reich Gottes an Gerechtigkeit, Frieden und Wohlfahrt vom Menschen fordert, muss diese Mitarbeit kritisch sein. Der Christ darf sich nicht mit dem Status quo begnügen, er muss bereit sein, nach Verbesserungen zu suchen und sich für deren Verwirklichung einzusetzen. Im modernen demokratischen Staat erfordert diese Mitarbeit von ihm Sachkenntnis und Bereitschaft zum Kompromiss. Im Konflikt der Interessen wird es ihm nicht immer möglich sein, die von ihm als beste erkannte Lösung durchzusetzen. Er muss auch bereit sein, einen Kompromiss zugunsten einer Lösung, die immerhin gegen früher einen Fortschritt bedeutet, einzugehen.

Wenn der Staat sich zur letzten und einzigen Ordnungsmacht des Lebens aufspielt, wenn er einen Totalitätsanspruch stellt und Menschenwürde und Menschenrechte verletzt, dann hat der Bürger als Mensch wie als Christ ein Widerstandsrecht und unter Umständen sogar eine Widerstandspflicht. Denn über der Autorität des Staates steht die Autorität Gottes. Die Kompetenz des Staates ist nicht absolut, sondern beschränkt. In dieser Hinsicht fasst Thomas von Aquin (1225–1274) die Tradition der alten und der mittelalterlichen Kirche so zusammen: «Der Mensch braucht menschlichen Machthabern nur so weit zu folgen, als es die Ordnung der Gerechtigkeit fordert. Wenn sie deswegen keine rechtmässige, sondern nur eine angemasste Gewalt besitzen oder wenn sie Ungerechtes befehlen, dann sind die Untertanen nicht verpflichtet, ihnen zu gehorchen, es sei denn vielleicht zufällig, um Ärgernis oder eine Gefahr zu vermeiden» (Summa theologica 2-II q. 104 a.6 ad 3um; zitiert nach der deutschen Thomas-Ausgabe, Bd. 20, München 1943, S. 64). Im Hinblick auf totalitäre Staaten unserer Zeit seien zwei Stellungnahmen zitiert: «Gegen den Missbrauch staatlicher Gewalt kennt die ethische Überlieferung auch christlicher Traditionen ein Widerstandsrecht. Begründet wird ein solches Widerstandsrecht durch die Verletzung fundamentaler Rechte der Person. In diesem Fall ist der Christ berechtigt, zu seinem eigenen Schutz und zugunsten anderer, denen Gewalt angetan wird, Widerstand zu leisten. Die Formen solchen Widerstandes sind mannigfaltig. Sie reichen von der schlichten Gehorsamsverweigerung über Formen des passiven Widerstandes und der gewaltfreien Aktion bis zur Ausübung eines aktiven, im äussersten Fall auch gewaltsamen Widerstandes» (These 6 der EKD-Denkschrift «Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft. Theologische Thesenreihe zu sozialen Konflikten» von 1973; zitiert nach

Widerstand, S. 47). Ebenso sagt das Zweite Vatikanische Konzil: «Wo jedoch die Staatsbürger von einer öffentlichen Gewalt, die ihre Zuständigkeit überschreitet, bedrückt werden, sollen sie sich nicht weigern, das zu tun, was das Gemeinwohl objektiv verlangt. Sie haben jedoch das Recht, ihre und ihrer Mitbürger Rechte gegen den Missbrauch der staatlichen Autorität zu verteidigen, freilich innerhalb des Naturrechts und des Evangeliums» (Konzilsdokumente, GS 74).

Eine ganz besondere Bedeutung kommt dem politischen Zeugnis des einzelnen Christen zu, wenn die offizielle Kirche schweigt, auch dann, wenn sie dies tut, um nach ihrer Einschätzung grösseres Übel zu vermeiden. Dann waren es immer wieder einzelne Glieder der Kirche (z. B. Bonhoeffer, Jägerstätter u. a.), welche mit Einsatz des eigenen Lebens Zeugnis für die Botschaft Christi gaben und für Liebe, Gerechtigkeit, Freiheit, Achtung vor der Menschenwürde eingetreten sind.

Angesichts der Komplexität der Sachverhalte und angesichts der verschiedenen möglichen Sichtweisen kommt es immer wieder vor, dass Christen «bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem andern Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen andern sehr leicht als eindeutige Folgerungen aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müsste doch klar bleiben, dass in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschliesslich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen. Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Fragen zu helfen suchen; dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein» (Konzilsdokumente, GS 43).

e) Das kirchliche Amt als Träger des politischen Auftrages

Auf dreifache Weise nimmt das kirchliche Amt seinen politischen Auftrag wahr:

1. durch die Formung seiner Mitarbeiter und der Kirchenglieder,
2. durch offizielle politische Stellungnahmen,
3. durch die politische Predigt.

– Die Formung seiner Mitarbeiter und der Kirchenglieder

«Der entscheidende politische Auftrag des kirchlichen Amtes besteht in der Hinführung der Gläubigen zu einer dem Evangelium verpflich-

teten politischen Grundhaltung» (Synode 72 IX, 3.2.1). Umfasst der Auftrag der Kirche den Menschen in allen Dimensionen seines Lebens, so ist darauf zu achten, dass in der kirchlichen Verkündigung und der Erwachsenenbildung der politischen Bewusstseinsbildung genügend Raum gegeben werde. «Die Theologie der Schöpfung und der Erlösung soll so dargestellt werden, dass daraus die Bereitschaft zu verantwortlicher Mitarbeit in der Gemeinschaft entsteht, indem auch auf die aktuellen, sozialen und kritischen Aspekte des Evangeliums eingegangen wird» (Synode 72 IX, 3.2.1). Einzubeziehen sind auch alle jene Wissensgebiete, die zu einem besseren Verständnis des Menschen und der Gesellschaft verhelfen.

– Offizielle politische Stellungnahmen

Wann immer es um den Schutz des Lebens, um die Freiheit des Menschen, um seine Grundrechte oder andere für Kirche, Staat und Gesellschaft bedeutsame Fragen geht, soll das kirchliche Amt Stellung beziehen, nicht aus einem Macht- oder Herrschaftsanspruch heraus, sondern als Dienst am Menschen und an ihrem Zusammenleben. Solche Stellungnahmen dürfen nicht nur im Allgemeinen bleiben, sondern sollen dem Adressaten aus christlicher Sicht Zielvorstellungen und Entscheidungshilfen bieten.

Verantwortlich handeln kann der Mensch nur, wenn er die Güter und Werte, die auf dem Spiele stehen, erkennt, sie gegeneinander abwägt und Prioritäten setzt. Im Setzen dieser Prioritäten haben Christ und Kirche ihre durch die Heilsbotschaft Christi bestimmte Sicht der Welt und des Menschen einzubringen. Vom Glauben her und im Hinblick auf die Ideale des Reiches Gottes sind sie berufen, Zielvorstellungen zu entwickeln und zu vertreten, welche sie manche Gesichtspunkte anders werten und die Prioritäten anders setzen lassen, als Nichtchristen dies tun (siehe KOCH, Kurskorrektur, S. 269 f.).

Für die breite Öffentlichkeit können kirchliche Verlautbarungen nur dann wirksam werden, wenn sie in Argumentation und Sprache auch Vertretern anderer Weltanschauungen verständlich sind. Gerade im politischen Bereich dürfen kirchliche Stellungnahmen nicht autoritativ vorgetragen werden. Es kommt auf die Argumente an. Eine Kirche, die nur von oben herab doziert, wirkt unglaubwürdig. Sie muss ihre Unsicherheiten und Fehler eingestehen. Zur Konstitution «Die Kirche in der Welt von heute» des Zweiten Vatikanischen Konzils bemerken Karl Rahner und Herbert Vorgrimler: «Es gibt

kein Dokument eines Konzils oder des übrigen kirchlichen Lehramtes, das so viele Fragezeichen enthält wie diese Konstitution. Eine Kirche, die sich zu ihren Fragen bekennt, statt falsche Sicherheit vorzuspiegeln, ist dem Menschen heute glaubwürdig» (K. R./H. V., Kleines Konzilskompendium, 14. Aufl., Freiburg i. Br. 1980, S. 447).

Solche Verlautbarungen (Botschaften, Studien, Denkschriften, Enzykliken, Hirtenschreiben usw.) können je nach Bedeutung und Adressaten auf den verschiedensten Ebenen publiziert werden:

- auf Weltebene: durch den Weltrat der Kirchen, den Papst, die konfessionellen Weltbünde;
- auf nationaler Ebene: durch den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, die Schweizerische Bischofskonferenz, den Bischof und den Synodalrat der Christkatholischen Kirche der Schweiz;
- auf regionaler Ebene: durch die Landeskirchen, die Bischöfe und andere Gremien bzw. Amtsträger.

Zum Studium aller einschlägigen Fragen und zur fachkompetenten Vorbereitung von Verlautbarungen wurde das sozialethische Institut des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und die Nationalkommission «Iustitia et Pax» der Schweizerischen Bischofskonferenz gegründet.

– Die politische Predigt

Ist es Aufgabe der Predigt, die ganze Botschaft Jesu ohne Abstriche zu verkünden, so gehört auch der politische und gesellschaftliche Lebensbereich dazu. «Zwar darf die Predigt nicht dazu missbraucht werden, für oder gegen Parteien oder Persönlichkeiten Stellung zu nehmen; sie darf und muss aber politisch sein, wenn es darum geht, den Aufruf des Evangeliums zur Verwirklichung christlicher Liebe im Dienst der Gerechtigkeit und Wahrheit in die Tat umzusetzen» (Synode 72 IX, 3.2.3). Ihre Aufgabe ist es, Sachinformationen zu liefern, Zusammenhänge und Perspektiven aufzuzeigen und Orientierungshilfen zu bieten.

«Wer predigt, muss sich darüber im klaren sein, dass die Autorität, mit der er im Namen des Herrn die Frohbotschaft verkündet, keine andere ist als die seiner persönlichen Stellungnahme, die auf rein menschlicher Information und Zuständigkeit beruht» (Synode 72 IX, 3.2.3). Darum sollte, wenn immer möglich, eine politische Predigt auch ausserhalb des Gottesdienstes diskutiert werden können. Der Pfarrer wird es sich immer wieder reiflich überlegen und selber

entscheiden müssen, ob es den Anforderungen seines Dienstes entspricht, im konkreten Fall eine politische Stellungnahme abzugeben.

f) Umriss und Grenzen kirchlicher Einflussnahme

Im Gehorsam gegenüber ihrem Auftrag hat die Kirche die Pflicht, zu gesellschaftlichen und politischen Fragen Stellung zu nehmen. Durch die Ziele ihres Auftrages ist der Kompetenzbereich der Kirche auch eingegrenzt. Ihr Gebiet ist die geistliche, die religiöse Dimension der gesellschaftlichen und politischen Fragen. Allem Integralismus und Klerikalismus gegenüber muss sie die relative Autonomie der irdischen Wirklichkeiten beachten. Was die heutige Zeit betrifft, kann von Nell-Breuning feststellen: «Unzweideutig wird die früher nicht nur von integralistischen Eiferern geleugnete, sondern zum mindesten auch in der kurialen, episkopalen und parözialen Praxis weitgehend missachtete Eigenständigkeit der Kulturbereiche heute in aller Form von der Kirche anerkannt» (zitiert nach WERNER HEIERLE, Kirchliche Stellungnahmen zu politischen und sozialen Fragen, Bern 1975, S. 87).

Diese Autonomie ist freilich nicht absolut, als ob es Bereiche menschlichen Wirkens gäbe, die mit sinnvoller Lebensgestaltung nichts zu tun hätten und die der Christ nicht mit dem Geist der Nachfolge Christi zu durchformen hätte. Aber es gibt keine christliche Politik in dem Sinne, dass sich der Glaube direkt und unvermittelt in politische Massnahmen umsetzen liesse und sich der Heiligen Schrift unbesehen konkrete sittliche Handelnsrezepte entnehmen liessen. Fundierte Stellungnahmen setzen das Zusammenwirken von Glaubenseinsicht und Sachverstand voraus. Dazu ist der stete Dialog zwischen Fachleuten aller Kulturbereiche mit den Amtsträgern und Theologen unbedingt erfordert.

Reden aber muss die Kirche vor allem dann, wenn ihr Schweigen einer Verleugnung des Glaubens gleichkäme oder wenn die Freiheit und Grundrechte des Menschen bedroht oder missachtet werden. Freilich kann unter gewissen Umständen auch Schweigen geboten sein, nämlich im Fall, dass nach reiflicher Prüfung festgestellt werden müsste, dass Schweigen das kleinere Übel wäre.

ANHANG ZU III

KOMPETENZEN FÜR KIRCHLICHE STELLUNGNAHMEN ZU POLITISCHEN FRAGEN

von

FELIX HAFNER

a) Vorbemerkung

Im Hinblick auf die nachstehenden Ausführungen gilt es vorweg festzustellen, dass – wenngleich die Kirchen in der Schweiz zumeist öffentlichrechtliche Anerkennung geniessen – das eigentliche kirchliche Wesen der staatlichen Anerkennung unzugänglich ist, so dass gewisse Funktionen (darunter namentlich die Bereiche Politik und Sozialethik) nicht vom staatlichen Recht her erfasst werden können. Der Auftrag der Kirchen und ihr öffentlichrechtlicher Status entsprechen sich nicht zwangsläufig, so dass der Aufgabenbereich der Kirchen und ihre Organisationsform divergieren können. Wenn also die Kirchen zu politischen Fragen Stellung beziehen, ist dies nicht schlechthin als hoheitliches Handeln einer öffentlichrechtlichen Körperschaft zu bewerten. Politische Äusserungen der Kirchen sind infolgedessen nicht vergleichbar mit Abstimmungsempfehlungen (etwa behördlichen Informationsschriften zu Abstimmungsvorlagen) staatlich-öffentlichrechtlicher Korporationen und unterstehen nicht denselben Anforderungen, die für jene gelten. Die Kirchen haben sich nicht – wie der Staat – am Grundsatz der innenpolitischen Neutralität zu orientieren, sondern sind vielmehr den ethischen Grundhaltungen der christlichen Botschaft verpflichtet. Daraus können sich bei politischen Stellungnahmen Einseitigkeiten ergeben, die bei vergleichbaren Äusserungen weltlicher Behörden als Verstoss gegen das Prinzip der Nichtidentifikation des Staates mit bestimmten weltanschaulichen Werthaltungen zu qualifizieren wären (vgl. BGE *114* Ia 432). Trotz staatlicher Anerkennung können und dürfen sich daher die Kirchen vom Staat nicht auf politische Abstinenz, Stillhalten oder Neutralität verpflichten lassen (FELIX HAFNER, Die Beteiligung der Kirchen an der politischen Gestaltung des pluralistischen Gemeinwesens, Basel 1985, S. 162).

Konsequenz dieser kirchlichen Eigenständigkeit in politisch-sozialethischer Hinsicht ist, dass es allein im Zuständigkeitsbereich der Kirchen liegt zu bestimmen, wer kirchenintern für Stellungnahmen zu politischen Fragen die Letztverantwortung übernehmen soll. Es wäre deswegen wenig sinnvoll, aus den Organisationsstrukturen der öffentlichrechtlich anerkannten Kirchen entsprechende Kompetenzzuweisungen ableiten zu wollen. So kann zwar etwa eine politische Resolution eines kantonalkirchlichen Repräsentativorgans als oberster Instanz einer öffentlichrechtlich anerkannten Kirche soziologisch betrachtet von erheblicher Tragweite sein; gleichwohl kann fraglich erscheinen, ob das der Resolution öffentlich beigemessene

Gewicht der Kompetenz, die dem Repräsentativorgan innerkirchlich zuerkannt wird, überhaupt entspricht.

Die Frage, wer für politische Äusserungen nach innerkirchlichem Selbstverständnis für kompetent erachtet wird, ist für die jeweilige Konfession verschieden zu beantworten. Nachfolgend soll vorab die Situation in der evangelischen und in der römisch-katholischen Kirche kurz dargestellt werden.

b) Evangelische Kirche

Betrachtet man zunächst die Verhältnisse in der evangelischen Kirche, so wird man feststellen, dass es bezüglich der Kompetenz, für die Kirche sprechen zu dürfen, keinen Unterschied macht, ob sich einzelne evangelische Christen oder ob sich kirchenintern bevollmächtigte Kirchenvertreter vernehmen lassen. Denn es widerspräche dem evangelischen Grundgedanken des allgemeinen Priestertums, wonach alle Gläubigen gleichberechtigt an der Verkündigung des Evangeliums teilhaben, wenn die Wahrnehmung des Öffentlichkeitsauftrages einem besonderen Personenstand, einem bestimmten Lehramt oder einem von den Kirchengliedern gewählten Organ vorbehalten bliebe. Man darf daher in den Stellungnahmen institutioneller kirchlicher Organe nicht die Meinung aller evangelischer Kirchenglieder erblicken, wie auch umgekehrt die Äusserungen von einzelnen protestantischen Gläubigen – eines Pfarrers oder einer kirchlichen Gruppierung – nicht als offizielle politische Überzeugung der evangelischen Kirche hingestellt werden können. Aus evangelischer Sicht erscheint es somit für die Kirchlichkeit einer politischen Äusserung unwesentlich, welche rechtliche Position die entsprechende Instanz innerhalb der kirchlichen Organisation einnimmt. Entscheidend ist vielmehr der rechte Inhalt der Verlautbarung, insbesondere dessen Schrift- und Sachgemässheit.

Immerhin gilt es zu berücksichtigen, dass eine Stellungnahme der institutionalisierten evangelischen Kirche für die Öffentlichkeit von besonderer Relevanz ist. Da die Gesellschaft die Kirche ungeachtet ihres ekklesiologischen Eigenverständnisses weitgehend mit ihren offiziellen Organen identifiziert, wird den Verlautbarungen kirchenleitender Instanzen in der Regel faktisch mehr Autorität zukommen als der Äusserung eines einzelnen evangelischen Gläubigen. Wesentlich ist deshalb, dass nach aussen hin transparent gemacht wird, ob eine politische Äusserung im eigenen Namen erfolgt oder ob sie die

in der Regel demokratisch ermittelte Meinung eines kirchenleitenden Organs wiedergibt (HAFNER, Beteiligung, S. 58 f.). In diesem Sinne ist die Erklärung der Synode der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Bern aus dem Jahre 1981 zu verstehen, worin festgehalten wird, dass nur sie und der Synodalrat im Namen dieser Kirche als Institution sprechen dürfe.

c) Römisch-katholische Kirche

Ein der evangelischen Betrachtungsweise entgegengesetztes Bild zeigt die römisch-katholische Kirche, indem sie Klerus und Laienstand auseinanderhält und innerhalb der hierarchisch geordneten Geistlichkeit vor allem das päpstliche Lehramt zusammen mit dem Bischofskollegium als oberste Instanz dazu ermächtigt, die katholische Soziallehre für die Gesamtheit der Gläubigen authentisch auszulegen. Freilich ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein Wandel dieses monolithischen Kirchenverständnisses zu verzeichnen. Danach umfasst der Kirchenbegriff nicht bloss die Amtskirche, sondern das ganze Volk Gottes, so dass auch den Laien namentlich auf dem Gebiet der Sozialethik das Mandat übertragen ist, aus eigener Verantwortung politische Handlungsziele zu formulieren. Gleichwohl betont das Konzil, dass niemand das Recht habe, «die Autorität der Kirche ausschliesslich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen» (Konzilsdokumente, GS 43, 3). Es unterscheidet zudem klar «zwischen dem, was die Christen als Einzelne oder im Verbund im eigenen Namen als Staatsbürger, die von ihrem christlichen Gewissen geleitet werden, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Hirten tun» (Konzilsdokumente, GS 76,1). Im übrigen hält auch der Codex von 1983 in can. 216 fest, dass alle Gläubigen im Sinne des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrages wirksam werden können. Allerdings dürfen sie hierbei nur dann den Namen der katholischen Kirche verwenden, wenn ihnen von den zuständigen kirchlichen Autoritäten die entsprechende Zustimmung erteilt worden ist (HAFNER, Beteiligung, S. 59).

d) Repräsentativität der Kirchenspitze auf gesamtschweizerischer Ebene

Ungeachtet der innerkirchlichen Ordnung muss für den Staat und die Öffentlichkeit erkennbar sein, wer bei Stellungnahmen zu politi-

schen Fragen als das für die Kirche repräsentative Organ anzuhören ist. Auf Bundesebene fällt dabei gewiss den beiden nationalen kirchlichen «Dachorganisationen», der Bischofskonferenz und dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, die erforderliche, auch kirchenintern legitimierte Autorität zu. Mit der Kommission «Justitia et Pax» und dem Institut für Sozialethik wird überdies ein geordnetes und transparentes Verfahren gewährleistet, welches den kirchlichen Stellungnahmen das nötige sachliche Gewicht vermittelt.

Es soll freilich an dieser Stelle nicht verschwiegen werden, dass beide Kirchenleitungen Repräsentativitätsdefizite aufweisen. So erscheint katholischerseits fraglich, ob die Bischofskonferenz die Meinungen des Kirchenvolkes zu vertreten vermag, konstituiert sie sich doch nicht als ein von allen Kirchengliedern demokratisch gewähltes Repräsentativorgan. Nicht weniger problematisch ist die Lage beim föderalistisch strukturierten Kirchenbund, der zwar über demokratisch gewählte Organe verfügt, dessen autonome Gliedkirchen dagegen jede übergeordnete Repräsentanz traditionellerweise mit Misstrauen betrachten. So besitzt der Kirchenbund nur eingeschränkte Kompetenzen, zumal seine Beschlüsse die in den einzelnen Mitgliedkirchen geltenden kirchlichen Ordnungen nicht anzutasten vermögen (siehe HAFNER, Beteiligung, S. 89 f. mit entsprechenden Quellenhinweisen). Im politischen Bereich werden solche Repräsentativitätsdefizite vor allem dann manifest, wenn die Kirchenleitungen mit ihren Stellungnahmen an der politischen Auffassung der Mehrheit des Kirchenvolkes vorbeizielen. Dafür können im besonderen zwei Gründe angeführt werden: Zum einen sieht sich die Kirchenleitung aus ihrer Verantwortung vor dem Evangelium dazu aufgerufen, den Kirchengliedern nahezulegen, ein konkretes Zeichen der christlichen Grundhaltung zu setzen, mag dieses auch nicht in jedem Fall dem Mehrheitswillen des Kirchenvolkes entsprechen. Zum anderen mag die notorische Passivität der Mehrheit der Volkskirchenglieder bewirken, dass sich die Kirchenbehörden zwangsläufig am politischen Willen der aktiven Minderheit orientieren, die sich an innerkirchlichen Wahlen und Meinungsbildungsprozessen beteiligt und somit die Kirchenleitung zu stützen gewillt ist.

Wie lassen sich solche Diskrepanzen zwischen Kirchenspitze und Kirchenbasis verringern? Genügt es etwa, wenn man die Repräsentativität durch zusätzliche innerkirchliche Demokratie festigt? Sicherlich vermögen Änderungen der Kirchenstruktur zu gewissen Verbesserungen zu führen, zumal auf katholischer Seite die demo-

kratisch legitimierte Laienbeteiligung an der Kirchenspitze noch erweitert werden könnte. In Anbetracht der politisch unterschiedlichen Zusammensetzung der Kirchen, aber auch wegen der Passivität vieler Kirchenglieder, erweist es sich jedoch als weit dringlicher, an der Kirchenbasis die Auseinandersetzung mit sozialethischen Fragen zu fördern und zu vertiefen. Deswegen ist dem kircheninternen Meinungs- und Willensbildungsprozess zu politischen Fragen vermehrt Beachtung zu schenken. Letztlich geht es darum, die «geistlichen, intellektuellen und praktischen Möglichkeiten» aller Kirchenglieder auszuschöpfen, um «ein Höchstmass an Repräsentation sowohl der Fachleute wie des kirchlichen Bewusstseins» zu «erreichen und zugleich gegen aussen als bevollmächtigte Vertreter einer Organisation im Kräftespiel der pluralistischen Gesellschaft aktiv werden» zu können (Zitat aus: HANS RUH, Sozialethischer Auftrag und Gestalt der Kirche, Zürich 1971, S. 176 f.; siehe zum Ganzen: HAFNER, Beteiligung, S. 65 f.).



IV

STAAT UND KIRCHE IN IHREN RECHTSBEZIEHUNGEN

1. Kirche und Staat in historischer und grundsätzlicher Sicht

2. Schweizerische Ausgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat

von

† JOHANNES GEORG FUCHS

mit Textüberarbeitungen der Expertengruppe



1. Kirche und Staat in historischer und grundsätzlicher Sicht

a) Entwicklung im Verhältnis zur katholischen Kirche

Die Kirche besteht seit ihrer Stiftung durch Jesus Christus. Da sie sehr bald einen wesentlichen Faktor des sozialen und gesellschaftlichen Lebens bildete, konnte sie der Staat nicht ignorieren, zumal sie dort, wo sich das Christentum zu etablieren vermochte, in aller Regel zur wichtigsten Institution neben dem Staat wurde. Die Geschichte der christlichen Kirche ist zugleich auch die Geschichte ihres Verhältnisses zum Staat. So hat die Kirche wesentlichen Anteil an der abendländischen Kultur. Da sich die katholische Kirche als göttliche Stiftung begreift, die in ihren Strukturen vorgegeben und vorbestimmt ist, wartet sie auf keine Anerkennung durch den Staat. Sie will ihrem Wesen nach in die und in der Öffentlichkeit wirken, freilich mit einem anderen Ziel als der Staat. Während der Staat als Friedensordnung die Menschen vor dem Chaos bewahren soll, will die Kirche geistliche Ordnung sein, die den Menschen überirdisches Heil verkündet. Die christliche Botschaft gebietet indessen der Kirche, die Menschen bereits auf ihrem irdischen Weg zu begleiten. Kirche und Staat stehen somit im Dienste derselben Menschen. Wenngleich sie wegen ihres gemeinsamen Wirkens am Menschen einträchtig zusammenwirken sollten, kam es jedoch im Zeitenlauf immer wieder zu Auseinandersetzungen zwischen dem Staat und der katholischen Kirche, zumal diese auch weltliche Macht besass, die sie sich bewahren wollte.

Auszugehen ist von der grundlegenden Feststellung, dass sich die katholische Kirche stets als besonderer Organismus mit divinen, d. h. von Christus gegebenen Verfassungsgrundsätzen verstanden hat, der neben dem Staat steht. Dies galt zur Zeit des Cäsaropapismus byzantinischer Prägung, als mit Konstantin dem Kaiser in kirchlichen Dingen letzte Entscheidung zukam (Mitte 4. bis Ende 6. Jahrhundert) und sich dieses System in der karolingisch-ottonischen Theokratie (9. bis 10. Jahrhundert) fortsetzte, wenn sich auch der Kaiser im Sinne der Civitas Dei Augustins mehr als Schutzherr der Kirche begriff. Selbst als sich dies dann in der päpstlichen Weltherrschaft mit den Prärogativen des die Welt beherrschenden Gottesstaates (11. bis 13. Jahrhundert) umkehrte, sollte der Staat nicht in der Kirche «aufgehen». Als in den Reformkonzilen der Niedergang des Papsttums aufgefangen wurde, vielmehr die Kirche sich mit dem Konzil von

Trient (16. Jahrhundert), namentlich auch als Antwort auf die Reformation, an Haupt und Gliedern erneuerte, zeichnete sich einhergehend mit der Schwächung des Kaisertums die Entwicklung zum Landeskirchentum, in England und Frankreich zum Nationalkirchentum ab. Der Humanismus stärkte – bei gleichzeitigem Zerfall des Feudalismus – die Landesherren und bereitete dem Naturrecht des 18. Jahrhunderts den Weg, das im Staat die höchste Autorität allen Rechtes erblickte und so auch die staatliche Rechtssuprematie auf die kirchlichen Organismen ausdehnen wollte. Dies gipfelte im sogenannten Josephinismus, der Ordnung, wie sie Kaiser Joseph II. (1780–1790) für Österreich vorsah und die dem ganzen System den Namen gab. Allerdings waren dem Kirchenregiment des Staates auf katholischer Seite dank der kirchlichen Hierarchie gewisse Grenzen gesetzt, weshalb man sich bemühte, die Bereiche auszugrenzen, ohne den staatlichen Einfluss zu schmälern. Als Folge der Aufklärung und vor allem mit dem Liberalismus des 19. Jahrhunderts, als Toleranz und religiöser Indifferentismus erstarkten, lockerte sich das Staatskirchentum. Zudem machte die Parität eine interkonfessionelle Einstellung des Staates erforderlich. Der Staat zog sich zurück und beschränkte sich auf gewisse Aufsichts- und Mitwirkungsrechte. Mehr und mehr setzte sich die Vorstellung der Gleichordnung von Kirche und Staat durch, wobei in diesem Rahmen verschiedene Systeme ausgebildet wurden. So kam es dank der öffentlichrechtlichen Anerkennung zu einer Verbindung von Kirche und Staat, während nach der radikalen Trennung die Kirche als blosser privater Verein behandelt wurde. Die «feindliche Trennung» in den Oststaaten scheint allerdings von neuesten Ereignissen weitgehend überwunden zu sein. Für die heutige katholische Kirche gilt noch immer die Formulierung von Papst Leo XIII. (1878–1903) in seinem Rundschreiben «Immortale dei», wonach Kirche und Staat zwei selbständige, voneinander unabhängige souveräne Gemeinwesen darstellen, wobei jede Gewalt in ihrem Bereich die höchste ist. Keine Gewalt soll sich deshalb der anderen überordnen noch unterordnen. Trotz ihrer Wesensverschiedenheit sollen sich Kirche und Staat friedlich nebeneinander entfalten, einträchtig zusammenwirken, zur Ehre Gottes und im Interesse des Gemeinwohls. Kirche und Staat sind einander zugeordnet, so dass sie sich als gleichberechtigte Partner treffen und ihre Kompetenzen auf vertraglicher Ebene mittels Konkordaten abzugrenzen vermögen. So wird etwa im neuen Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und Italien von 1984 in Art. 1 auf die

Unabhängigkeit und Souveränität beider Partner ausdrücklich Bezug genommen (siehe zum Ganzen: WILLIBALD PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts, 5 Bde., München 1953–1969).

b) Entwicklung auf protestantischer, vor allem reformierter Seite

Wesentlich anders als bei der katholischen Kirche ist der Ausgangspunkt des Protestantismus, vor allem die reformierte Haltung. Mit der Reformation entstand die eine, in sich geschlossene christliche Gemeinschaft (siehe dazu und zum folgenden auch den Teil II dieses Berichts). Es wird streng unterschieden zwischen weltlichem und geistlichem Regiment, die zwar notgedrungen zusammengehören, die aber dennoch nicht vermischt werden dürfen. Die geistliche Gewalt ist Hirtengewalt (Predigt, Sakramentsverwaltung), während die weltliche Gewalt der Aufrechterhaltung der allgemeinen Ordnung dient. Sie sind nicht zwei selbständige Organismen, sondern bloss zwei Funktionen, Erscheinungen des in sich geschlossenen Gemeinwesens «Christenheit». Ihr Verhältnis ist das einer gegenseitigen Bezogenheit, einer besonderen Interdependenz. Die Kirche ist die geistige Macht, welche die Obrigkeit trägt und bestimmt, unter deren Schutz und Fürsorge sie ihrerseits steht. Staat und Kirche sind, modern gesprochen, eins, wenn auch die beiden Regimente als besondere Aufgaben ausgeschieden werden. Die einheitliche Ordnung für beide Belange findet in den «Reformationsordnungen» ihren Niederschlag. Im Verhältnis der beiden Gewalten konnte sich ein eigentliches Kirchenregiment der christlichen Obrigkeit durchsetzen. Für die schweizerische Entwicklung wird von besonderer Bedeutung, dass die reformierte Kirche in einem republikanischen Gemeinwesen ihren Rückhalt fand, im Gegensatz zur lutherischen Kirche, die sich zumeist mit absoluten Fürstentümern verband. So verlangte Zwingli, dass Christus unmittelbar Herr über Staat und Kirche sein müsse, was er vor allem in seiner Vorstellung der «menschlichen und göttlichen Gerechtigkeit» zur Geltung brachte und sich somit von der Zwei-Reiche-Lehre Luthers abgrenzte. Danach ist der Staat mit seiner Ordnung Ausdruck der allerdings menschlichen Gerechtigkeit, die vor Anarchie bewahrt. Wenn sie auch nicht die volle, reine Gerechtigkeit ist, stammt sie doch von Gott. Sie ist die Schutzmauer, die erlaubt, nach der Bergpredigt zu leben. Die Verantwortung des Staates für Recht und Ordnung macht die Kirche für ihr Prophetenamt frei. Anders steht es mit der unfassbaren, alles übersteigenden

göttlichen Gerechtigkeit, die den inneren Menschen in reiner Liebe erfasst. Zwingli will somit den Staat «christianisieren» und die Stadtgemeinde Zürich sowie die ländlichen «Kilchhören» «evangelisieren». Wenn er auch zwischen der geistlichen Aufgabe der Gemeinde und der Regierungsaufgabe, zwischen «ecclesia» und «civitas» unterschied, so verbanden sich doch in der Stadtgemeinde Zürich die beiden Funktionen. Die Kompetenzen in beiden Belangen verwischten sich zusehends. Die Obrigkeit – als «seniores» bezeichnet – wurde den (kirchlichen) Ältesten, den Presbytern, gleichgesetzt. Die Obrigkeit wurde als Teil der Kirche, als deren «fürnehmstes Glied» verstanden, das für die Entfaltung des Wortes Gottes in allen Belangen zu sorgen hatte. Höchstes Ziel für Zwingli war das vom Christentum durchdrungene Gemeinwesen, wo es keine Standesunterschiede im Sinne einer geistlichen und weltlichen Hierarchie geben dürfe. An sich sollten auch die «Kilchhören», welche die Grundlage der heutigen Kirchgemeinden bilden, einbezogen werden. Hier würde das Wort verkündet, sie wären der sichtbare Teil der wahren Kirche, sie hätten Kirchengewalt, sie sollten an allen Entscheidungen beteiligt sein. Ihnen sollte die Berufung und Absetzung der Pfarrer zustehen, wobei sie vor der Wahl den Rat erfahrener Männer einzuholen hätten. Wenn sich auch Zwingli zum Idealbild der Gemeinde als evangelischer Grundlage der «Kilchhöre» bekannte, so war es für ihn eine mehr geistliche Orientierung, die sich nicht derart unmittelbar rechtlich artikulieren liess. Der spätere Zwingli musste vielmehr wegen des zunehmenden Radikalismus in Täufer- und Bauernkreisen den Gemeindegedanken wieder zurückdrängen. Jedenfalls wurden die Vorstellungen Zwinglis von der in einem republikanischen Gemeinwesen sich zu einer Einheit verbindenden geistlichen und weltlichen Gewalt für die schweizerische Entwicklung von grösster Bedeutung. Man muss jene Wurzeln kennen, will man unser heutiges System der evangelisch-reformierten Landeskirchen verstehen.

Die enge Verbindung von Kirche und Staat zu dieser Einheit, wie sie sich mit der Vollendung der Reformation ergab, erhielt sich nicht nur während des «Ancien Régime», sondern überdauerte mehr oder weniger die Stürme der Französischen Revolution. Während die katholische Kirche sich mit allen Mitteln von den staatlichen Eingriffen im Sinne des Josephinismus zu befreien suchte, sehen wir auf reformierter Seite eine zunehmende Aussonderung der Kirche aus dem Staat. Hier begann sich der Staat ebenfalls auf die «äussere

Direktion» der Kirche, auf die «iura circa sacra» zurückzuziehen und gab – wenngleich nur zögernd – die inneren Angelegenheiten, die «iura in sacra», frei, überliess sie der autonomen Gestaltung der Kirche; eine Entwicklung, die noch nicht überall abgeschlossen erscheint.

c) Annäherung der evangelischen und katholischen Sicht

Betrachtet man die Entwicklung des Verhältnisses der katholischen und der reformierten Kirche zum Staat, so können wir eine gewisse Konvergenz, eine gewisse Annäherung der Standpunkte feststellen. Es ist die Vorstellung, dass sich Kirche und Staat auf der Ebene der Gleichordnung gegenüberstehen, und zwar nicht beziehungslos, sondern in einer geordneten Verbindung, in einer «ordinatio cooperativa». Es wird auch von «echter Partnerschaft», von «Koordination» gesprochen, obwohl jede Umschreibung dieses einmaligen Verhältnisses unzulänglich erscheint und zudem nur im Verhältnis auf eine konkrete Ordnung entsprechend differenziert umschrieben werden kann. In der Schweiz erscheint dies besonders schwierig, weil die Ausgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat in den einzelnen Kantonen verschieden ist. Wer die Verhältnisse nicht aus eigener Anschauung und erlebter Praxis kennt, sie vielmehr einfach von den rechtlichen Strukturen, rein abstrakt systemanalytisch beurteilt, erhält ein schiefes Bild und mag in den staatlichen Kirchengesetzen von Zürich, Bern und Waadt einen staatlichen Oktroi erblicken. In der Tat entstanden jene Gesetze auf demokratischem Weg unter Beteiligung des Volkes, das zu einem wesentlichen Teil aus Kirchenmitgliedern besteht. So fühlte sich der Staat für die Ordnung der Kirche, für ihre Funktionstüchtigkeit noch anders verantwortlich und zog die engere Bindung eines Kirchengesetzes vor. Ein staatliches Kirchengesetz verdankt seine Geltung nicht einfach der Autorität eines religiös neutralen, kirchlich indifferenten Staates, sondern eines Staates, der eine engere Beziehung zur Kirche besitzt und sie in ihrer wesentlichen Gestalt und Funktion anerkennt. Nur deshalb kann er die Kirchenstruktur in solch umfassender Form gesetzlich verankern. Diese Grundhaltung zeigt sich auch darin, dass ein Kirchengesetz staatlicherseits nicht einfach zwingend erlassen wird, sondern in enger Zusammenarbeit mit den kirchlichen Organen entsteht. So sind die staatlichen Kirchengesetze ebenso kircheneigene Ordnung, die ihren Geltungsgrund zugleich in der kirchlichen Gemeinschaft besit-

zen und die notwendige Gestalt der in dieser Welt erbauten Gemeinde enthalten. Die Kirchenstruktur bleibt praktisch die gleiche, wenn sie, was heute die meisten Kantone ermöglichen, in einem von der Kirche selbst erlassenen Statut, in einer kircheneigenen Verfassung, festgelegt wird.

Im Verhältnis des Staates zur römisch-katholischen Kirche zeigt sich, dass ganz anders als im Ausland ein kirchlicher Brückenschlag zum Staat, vor allem dank der staatskirchlichen Organe, erfolgt. Hier wird die öffentlichrechtliche Anerkennung nicht der katholischen Kirche in ihrer kanonischen Verfasstheit mit Bistum und Pfarreien zuteil, sondern bloss indirekt, über den Weg der römisch-katholischen Kantonalkirchen und ihrer Kirchgemeinden, die den öffentlichen Status besitzen. Hier will der Staat zunächst für die Erfüllung der weltlichen Aufgaben der Kirche, vor allem für die Beschaffung der erforderlichen finanziellen Mittel, die öffentlichrechtliche Körperschaft zur Verfügung stellen. Diese vom Staat ermöglichten öffentlichrechtlichen Körperschaften stehen nun aber neben der wirklichen Kirche und haben ihr gegenüber zudienende Funktionen, so dass von «parakirchlichen Organismen» gesprochen werden kann, obschon sie zunehmend in die Kirche hineingewachsen sind. Deshalb kann man hier von einer nur mittelbaren Anerkennung sprechen, weil sie bloss die kantonalkirchlichen Körperschaften betrifft, welche ihrerseits die wirkliche Kirche voraussetzen. Dennoch manifestiert sich die positive Haltung des Staates auch gegenüber der katholischen Kirche. Dieses System hat den Vorteil, dass ein kantonalkirchlicher Organismus ermöglicht, jedoch die wirkliche Kirche in ihrer Freiheit nicht eingeschränkt wird, wenn man von den allfälligen staatlichen Auflagen für die Pfarrwahl absieht. Mit der schweizerischen Sicht von römisch-katholischer Kantonalkirche und Kirchgemeinde wird zugleich eine für die katholische Weltkirche einmalige Laienbeteiligung erreicht.

Bevor wir auf die konkreten Verhältnisse eintreten und namentlich die Entwicklung der evangelisch-reformierten Kirchen zu vermehrter Selbständigkeit gegenüber dem Staat weiterverfolgen, sei vorweg festgestellt, dass die Autonomie beider Grosskirchen garantiert erscheint, wenn auch die Strukturen von der schweizerischen Tradition und Mentalität geprägt sind, was einer doktrinären Beurteilung wenig zugänglich sein dürfte. Auch die Schweizer Katholiken erblicken im typisch helvetischen Weg eine wertvolle Möglichkeit kirchlichen Wirkens im Rahmen der Weltkirche.

Für die ganze Entwicklung wurde die zunehmende konfessionelle Vermischung der Bevölkerung wie auch das Wachsen des ökumenischen Denkens während der letzten Jahre bedeutungsvoll. Die Entwicklung zur Parität war begleitet von einer grösseren kirchlichen Freiheit, musste doch jede Konfession den ihr gemässen Freiheitsraum erhalten. Zudem kamen sich die beiden Hauptkonfessionen in der Sicht ihres Verhältnisses zum Staat immer näher, was auch dem Staat die Zusammenarbeit mit den Kirchen erleichterte. Die Kirchen erscheinen dem Staat gegenüber gewissermassen als «ein» Partner, mit dem sich ein umfassendes Sozial- und Wohlfahrtswerk verwirklichen lässt. Gleichwohl haben sich die Kirchen trotz ihrer grösseren Selbständigkeit die Stellung von Volkskirchen mit öffentlichem Status erhalten (siehe zum Ganzen: JOHANNES GEORG FUCHS, Aus der Praxis eines Kirchenjuristen, Zürich 1979, S. 108 ff. und 304).

2. Schweizerische Ausgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat

a) Bundesrechtliche Voraussetzungen

Für die ganze schweizerische Entwicklung ist von existentieller Bedeutung, dass die beiden grossen Konfessionen nicht zusammenhängende Gebiete ausmachen wie etwa die Sprachgebiete oder gar mit diesen zusammenfallen, sondern über das ganze Land verteilt und ineinander verzahnt sind – andernfalls wäre die staatliche Einheit kaum zu erhalten gewesen. Hier erwiesen sich die Konfessionen nicht nur als trennende Elemente, sondern zugleich als Klammern.

Es ist typische Folge des schweizerischen Föderalismus, dass die Ordnung von Kirche und Staat den 26 Kantonen überlassen bleibt. Dennoch müssen wir uns zunächst auf die Ebene des Bundes begeben, um den rechtlichen Rahmen kennenzulernen, welcher der kantonalen Kirchenhoheit gesetzt ist.

Die noch heute geltende Bundesverfassung von 1874 stand zur Zeit ihres Erlasses ganz im Zeichen des Kulturkampfes, zumal die Unfehlbarkeitslehre des Ersten Vatikanischen Konzils zu schweren Spannungen auf katholischer Seite und namentlich zur Abspaltung der christkatholischen Kirche führte. Neben der allgemein garantier-

ten Glaubens- und Gewissensfreiheit finden wir besondere, gegen die katholische Seite gerichtete Schritte, wie das – allerdings inzwischen aufgehobene – Kloster- und Jesuitenverbot und die Genehmigung allfälliger Veränderungen der Bistumsgrenzen durch den Bund. Das verfassungsmäßig garantierte Recht auf «schickliche Beerdigung» sollte vor allem dem Konfessionalismus im Begräbniswesen entgegenwirken. Die Verfassung von 1874 war, wie ihre Vorgänger, nicht denkbar ohne die Präambel «Im Namen Gottes des Allmächtigen!», welche zum Ausdruck bringen will, dass hinter dem Verfassungsrecht eine letzte Wertordnung steht. So ist auch selbstverständlich, dass im Vorentwurf für eine Totalrevision der Bundesverfassung diese Präambel beibehalten worden ist (Verfassungsentwurf der Expertenkommission für die Vorbereitung einer Totalrevision der Bundesverfassung, Bern 1977). Die Einleitungsworte «Im Namen Gottes des Allmächtigen!» haben zwar zu vielen Diskussionen und Deutungen Anlass gegeben. Von kirchlicher Seite wird darin ein Bekenntnis zur Menschenwürde erblickt. Die Menschen sind danach Geschöpfe Gottes und damit zur Freiheit geboren, was gerade auch die Achtung der Andersdenkenden, der nicht kirchlich Gebundenen, einschliesst. Zugleich wird die Bereitschaft zur Orientierung an der christlichen Ethik zum Ausdruck gebracht, was für das Schulwesen besonders bedeutsam wird.

Wird man sich der schweizerischen Vielfalt und ihrer Gründe bewusst, so kann man verstehen, dass eine Ordnung von Kirche und Staat auf Bundesebene ausgeschlossen war, diese vielmehr den Kantonen zur Entscheidung überlassen werden musste. Die konfessionelle Geschlossenheit der Kantone war ohnehin noch grösser als in anderen vergleichbaren Ländern (siehe zum Ganzen: JOHANNES GEORG FUCHS, Kirche und Staat in der Schweiz, in: Festschrift für Louis Carlen, Zürich 1989, S. 271 ff.).

Schranken, die der kantonalkirchlichen Ausgestaltung vom Bund her gesetzt sind, ergeben sich freilich aus dem Gesichtspunkt der Glaubens- und Gewissensfreiheit von Bundesverfassung Art. 49, was sinngemäss auch die Weltanschauungsfreiheit mit umfasst. So muss gemäss Art. 49 Abs. 2 ein jederzeitiger Kirchenaustritt möglich sein, ohne dass irgendeine Grundangabe erforderlich ist. Immerhin ist wegen der Wichtigkeit des Aktes zulässig, dass eine persönliche und förmliche, vor allem schriftliche Erklärung vorgeschrieben wird. Möglich ist ferner als Folge der öffentlichrechtlichen Anerkennung eine Mitgliedschaftspräsumption unter Austrittsvorbehalt, wonach

im Sinne der Volkskirche die kirchliche Mitgliedschaft bei einer bestimmten Konfessionszugehörigkeit vermutet wird.

In Art. 27 Abs. 2 der Bundesverfassung wird mit Rücksicht auf die besondere Situation der öffentlichen Schulen, die praktisch von allen Kindern besucht werden, die Glaubens- und Gewissensfreiheit ausdrücklich hervorgehoben. So sollen die öffentlichen Schulen von den Angehörigen aller Bekenntnisse ohne Beeinträchtigung ihrer Glaubens- und Gewissensfreiheit besucht werden können. Dadurch wird indessen eine Erziehung auf christlicher Grundlage nicht ausgeschlossen, sofern sie im Geist der Toleranz erfolgt. In dieser Optik ist auch das Schulgebet zu beurteilen, wie es gewisse Kantone sogar ausdrücklich vorsehen. Der kirchliche Religionsunterricht und der interkonfessionelle Bibelunterricht darf als ordentliches Schulfach eingebaut werden, wenn auch niemand zur Teilnahme gezwungen werden kann. Immerhin ist beim kirchlichen Religionsunterricht die Regelung möglich, wonach die Kinder einer bestimmten Konfession als angemeldet gelten, sofern sie von den Erziehungsberechtigten nicht schriftlich – und zwar ohne Pflicht zur Grundangabe – abgemeldet werden.

Weiter wurde im finanziellen Bereich die kantonale Kirchenhoheit entscheidend eingeschränkt. So verankerte der Bund als Folge der von ihm garantierten Glaubens- und Gewissensfreiheit das sogenannte «Kultussteuerverbot», wonach niemand gehalten ist, Steuern zu bezahlen, «welche speziell für eigentliche Kultuszwecke einer Religionsgenossenschaft, der er nicht angehört, auferlegt werden» (BV Art. 49 Abs. 6). Im Rahmen dieser Vorschrift finden sich sehr verschiedene Formen der Finanzierung des kirchlichen Haushaltes, wobei eine eigene, historisch bedingte Praxis besteht. Danach sind nicht nur eigentliche Kirchensteuern als obligatorische Beiträge der Kirchenglieder zulässig, sondern die Kirchen dürfen auch aus dem allgemeinen staatlichen Steueraufkommen unterstützt werden und Subventionen verschiedener Art erhalten. So übernehmen die Kantone Bern, Zürich und Waadt noch immer die Besoldung der reformierten Pfarrer. Auch darf man Konfessionsangehörige ausserhalb ihres Wohnsitzes mit Kirchensteuern belasten, obwohl sie der betreffenden Kirchgemeinde nicht angehören. So wird etwa ein Zürcher für sein Ferienhaus, dass er im Kanton Graubünden besitzt, zu Kirchensteuern herangezogen, sofern er die gleiche Konfession besitzt. Schliesslich kennen die meisten Kantone, d. h. deren 20, die Kirchensteuerpflicht juristischer Personen, wobei vor allem Erwerbsgesell-

schaften wie Aktiengesellschaften der Besteuerung unterliegen. Somit ergeben sich die drei wichtigsten kirchlichen Finanzquellen: Besteuerung der natürlichen Personen, Kirchensteuerpflicht der juristischen Personen und Staats- bzw. Gemeindebeiträge, wobei jeder Kanton sein eigenes System besitzt. Teilweise treiben die Kirchen ihre Steuern selbst ein, oder das Gemeinwesen übernimmt diese Aufgabe. Der Kanton Waadt kennt noch immer keine Kirchensteuern, weil Kanton und politische Gemeinden, d. h. die Zivilgemeinden, für die kirchlichen Bedürfnisse aufkommen.

Die Kirchensteuer wird regelmässig in einem Prozentanteil der ordentlichen Einkommenssteuer berechnet. Die Finanzierung der Bistümer geschieht im wesentlichen über die Kirchgemeinden, die nach Seelenzahl bestimmte Kopfbeiträge zu leisten haben. Keinen Beitrag von aussen, vor allem vom Kanton, und von den juristischen Personen erhalten die Kirchen in Aargau, Appenzell-Ausserrhoden und Basel-Stadt. In Genf ist die Kirchensteuer natürlicher Personen, in Neuenburg auch diejenige juristischer Personen ohnehin bloss fakultativ (FUCHS, Kirche, S. 272 f.).

Dank der den Kantonen überlassenen Kirchenhoheit konnte der religiöse Friede in der Schweiz bewahrt bleiben. Im Anschluss an die Bundesverfassung von 1874 gab es vor allem wegen des Bestattungswesens noch Auseinandersetzungen, die bald zurücktraten. In neuerer Zeit hat sich das Bundesgericht nur äusserst selten mit Fragen der Glaubens- und Gewissensfreiheit befassen müssen. In den wenigen Kirchensteuerprozessen der letzten Jahre wurde durchwegs die seit über 100 Jahren bestehende Praxis bestätigt. Will man nun die gesamtschweizerische Entwicklung von 1874 bis heute charakterisieren, so sehen wir, dass sich die beiden Hauptkonfessionen immer näher gekommen sind, was zur Verwirklichung der Parität, namentlich der Gleichstellung der evangelisch-reformierten und der römisch-katholischen Kirche, in allen Kantonen führte (ebd., S. 273).

Obschon keine staatliche Verbindung von Kirche und Staat auf Bundesebene besteht, so wird doch ein gesamtschweizerischer kirchlicher Zusammenschluss, vorab für allfällige Stellungnahmen und Vernehmlassungen, bedeutungsvoll. So haben sich die schweizerischen evangelisch-reformierten Kirchen, vereint mit der evangelisch-methodistischen Kirche, im Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund zusammengeschlossen, der sich eine «Verfassung» nach Vereinsrecht gegeben hat. Auf römisch-katholischer Seite sind die rö-

misch-katholischen Kantonalkirchen und bei deren Fehlen die entsprechenden Institutionen in der sogenannten Römisch-katholischen Zentralkonferenz zusammengefasst, die als «weltliches», vor allem für die Finanzkoordination kompetentes Organ der schweizerischen Bischofskonferenz gegenübersteht, welche über die geistlichen Anliegen befindet.

b) Kantonales Staatskirchenrecht

Nach der föderalistischen Lösung der Bundesverfassung liegt nun die Ordnung von Kirche und Staat bei den Kantonen. So haben wir in den 26 Kantonen ein eigenständig entwickeltes, staatskirchenpolitisches System, wobei selbst innerhalb eines Kantons Unterschiede nach Region und Konfession bestehen können.

Gesamthaft zeigt sich, dass das Verhältnis von Kirche und Staat in den einzelnen Kantonen abgestuft erscheint, besteht doch in den grossen reformierten Kantonen Bern, Zürich und Waadt eine engere Verbindung zum Staat, während Neuenburg und Genf eine weitgehende Trennung verwirklicht haben. Im Mittelfeld liegen die übrigen Kantone, wobei auch dort manche Unterschiede bestehen. Gewisse finanzielle Schwierigkeiten haben bei der Vielfalt der Systeme vor allem die Genfer und Neuenburger Kirche, weil sie über keine obligatorische Kirchensteuer verfügen. Doch darf allgemein festgestellt werden, dass alle Schweizer Kirchen im wesentlichen über die erforderliche kirchliche Freiheit verfügen. Staatliche Schranken bestehen vereinzelt noch in bezug auf die Gewährung des Stimmrechtes an Ausländer, auf die Errichtung neuer Kirchgemeinden und auf die Verwendung der Kirchensteuern für Zwecke, die ausserhalb der eigentlichen Bedürfnisse der Kirchgemeinde liegen, wie für Entwicklungshilfe u. a.

Wollen wir über Kirche und Staat Näheres erfahren, müssen wir uns den Kantonen zuwenden. Die meisten Kantonsverfassungen enthalten ausdrücklich die öffentlichrechtliche Anerkennung der grossen Religionsgenossenschaften. Selbst in den Kantonen Genf und Neuenburg, welche eine weitgehende Trennung verwirklicht haben, nehmen die Landeskirchen eine besondere Stellung ein. Die beiden Konfessionen erscheinen somit allgemein als typische Volkskirchen. Gesamthaft lässt sich in den verschiedenen Gestaltungsformen ein Zug zur Konservativität, ein besonderes «Beharrungsvermögen» feststellen (EUGEN ISELE, Die neuere Entwicklung und der gegen-

wärtige Stand der Kirchengesetzgebung in der Schweiz, in: SJZ, 58, 1962, S. 201). Wenn sich auch überall die Parität, bei gleichzeitiger Erweiterung der kirchlichen Freiheit, durchsetzte, so müssen die verschiedenen Systeme aus ihrer Entstehungsgeschichte verstanden werden. Ausgangspunkt muss die Einteilung der Kantone in ursprünglich römisch-katholische und evangelisch-reformierte Kantone bilden, weil das Kirchenbild der primären Haupt- und späteren Mehrheitskonfession die jeweilige staatskirchliche Ordnung entscheidend geprägt hat. Einen eigenen Weg gingen neben diesen die sogenannten paritätischen Kantone wie Glarus, St. Gallen, Graubünden, Aargau und Thurgau, weil dort die Bevölkerung seit der Reformation konfessionell gemischt war, Katholiken und Protestanten nebeneinander lebten und so eine von vornherein interkonfessionelle Haltung nötig wurde. So erscheinen diese Kantone in mancher Hinsicht vorbildlich (FUCHS, Kirche, S. 274 f.).

Beachtlich erscheint in diesem Zusammenhang noch, dass zunehmend mehr Kantone eine Präambel an den Anfang ihrer revidierten Kantonsverfassung stellen und es nicht bei der über allen Kantonsverfassungen stehenden Präambel der Bundesverfassung «Im Namen Gottes des Allmächtigen!» bewenden lassen wollen. Im Gegensatz zu Uri, Obwalden, Nidwalden, Freiburg und Wallis, wo Gott unmittelbar angerufen wird, nimmt der Verfassungsgeber verschiedener Kantone in die Einleitungsformel die Worte «Verantwortung vor Gott» auf. So neuestens Jura (1977), Aargau (1977), Basel-Landschaft (1984), Solothurn (1986) und Glarus (1988).

c) Konfessionell evangelisch-reformiert geprägte Kantone

Im Zuge der Bundesverfassung von 1874 wurde, wenn auch einzelne Schritte in dieser Richtung schon vorher erfolgten, die evangelisch-reformierte Kirche aus dem noch als Einheit empfundenen und in der Tradition Zwinglis stehenden christlichen Gemeinwesen ausgesondert, und zwar geschah dies regelmässig durch ein staatliches Kirchengesetz. In der Regel wurden die Kirchen in bezug auf die Ausgestaltung ihrer inneren Angelegenheiten, der Interna, d. h. in bezug auf Lehre, Verkündigung, Kultus, Seelsorge und Unterweisung, freigestellt, obzwar möglicherweise unter Vorbehalt eines staatlichen Vetos, während die Ordnung der äusseren Belange, d. h. von Mitgliedschaft, Stimm- und Wahlrecht, Kirchgemeindeorganisation, Finanzordnung, dem Staat verblieb. Noch heute findet sich das Sy-

stem der solcherart durch Staatsgesetze geordneten evangelisch-reformierten Kirchen in den Kantonen Zürich, Bern und Waadt. Die kirchliche Selbständigkeit konnte sich jedoch grundlegend erweitern, als in den meisten übrigen Kantonen die staatlichen Kirchengesetze von kircheneigenen Statuten – meist Kirchenverfassungen genannt – abgelöst wurden, welche sich die Kirchen als eigene Grundordnung selbst geben konnten. Erhielten somit die evangelisch-reformierten Kirchen so oder so eine eigene Organisation, so wurden doch deren Organe in enger Anlehnung an die staatliche gebildet. Dem Kanton entspricht auf kirchlicher Seite die Kantonalkirche, oft Landeskirche (Eglise nationale) genannt. Parlament und Regierung entsprechen Synode und Kirchenrat bzw. Synodalrat. Der Präsident des Kirchenrates ist nur ein «primus inter pares» und besitzt keine «bischöfliche» Stellung. Auf der kommunalen Ebene stehen sich die politische Gemeinde, die «Zivilgemeinde», und die Kirchgemeinde (commune ecclésiastique, comunità parrocchiale) und entsprechend der zivile Gemeinderat und der Kirchgemeinderat (Kirchenpflege) gegenüber. Trotz gewisser Verschiedenheiten im Verhältnis zum Staat zeigt sich doch nach innen eine ähnliche Struktur im Sinne von Kantonal- oder Landeskirchen mit Synodalverband und Kirchgemeindeorganisation (FUCHS, Kirche, S. 275).

Wird die Kantonalkirche, wie in den Kantonen Aargau, Basel-Landschaft, Bern, Graubünden, Luzern, Schaffhausen, Thurgau und Zürich, förmlich «Landeskirche» genannt, so bedeutet dies nicht «Staatskirche», sondern bloss, dass die Kirche mit dem Kanton schon geschichtlich verbunden ist, eine über den ganzen Kanton sich erstreckende Organisation besitzt und einen Dienst am Volksganzen leisten will. Der Ausdruck «Landeskirche» bringt juristisch nichts Besonderes, sondern unterstreicht bloss deren Bedeutung und setzt den öffentlichen Status voraus (zur Verwendung des Begriffes Landeskirche auf katholischer Seite siehe unten, IV, 2 d).

Typisch ist weiter für die evangelisch-reformierten Kirchen deren Offenheit. Sie formulieren in ihren Verfassungen (Ordnungen) regelmässig kein verbindliches Glaubensbekenntnis, ja bringen häufig eine Glaubensoffenheit zum Ausdruck, indem sie, wie etwa die Genfer Kirche, die Türen für alle öffnen wollen, um gemeinsam den Glaubensweg zu suchen. Regelmässig bezeugen die Kirchenverfassungen die Lehren des Alten und Neuen Testamentes, berufen sich auf die Reformation und stellen wegleitende Bibelstellen voran. Entsprechend wird zumeist auch die volkskirchliche Mitgliedschaft um-

schrieben, wonach jeder evangelisch-reformierte Einwohner der evangelisch-reformierten Kirche seines Wohnsitzes angehört, sofern er nicht seinen Austritt gibt, und dass bei Abstammung von evangelisch-reformierten Eltern ein Kind ebenfalls als Glied der evangelisch-reformierten Kirche präsumiert wird, selbst wenn es nicht getauft worden ist.

Trotz ihrer Aussonderung aus dem Staat haben sich die nunmehr eigenständig gewordenen Kirchen ihre Stellung als öffentliche Körperschaft bewahrt. Ihre sogenannte öffentlichrechtliche Anerkennung steht im Mittelpunkt des schweizerischen Staatskirchenrechts. Danach lässt der Staat eine religiöse Gemeinschaft am öffentlichen Recht teilhaben und ermöglicht ihr so eine vom privaten Vereinsrecht abweichende Ordnung. Sie wird damit eine «Potenz des öffentlichen Rechtes». Nun zeigt aber die Analyse im Einzelfall, dass die öffentlichrechtliche Anerkennung keine in sich feste und abgeschlossene Erscheinung darstellt, sondern sich als höchst komplex erweist und selbst für die bestehenden Kantonal- und Landeskirchen eine jeweils andere Bedeutung besitzt. Heute besteht Einigkeit, dass die Stellung der öffentlichrechtlich anerkannten Kirchen eine Erscheinung «sui generis» darstellt. Die Kirchen, die sich als vorbestehende und für öffentliches Wirken geschaffene Gemeinschaften begreifen, werden vom Staat als wesentlich beurteilt und in ihrer Organisation mit den Attributen des öffentlichen Rechtes ausgestattet, ohne damit zu einer Staatsanstalt zu werden. Eine «freie Kirche im freien Staat» ist in diesem Rahmen durchaus möglich. Das öffentliche Recht erfasst denn auch die Stellung der Kirche besser als das Privatrecht.

Mit der öffentlichrechtlichen Anerkennung verbinden sich meist folgende Rechte und Pflichten, die allerdings nicht überall gleichermassen verwirklicht sind: Als «privilegia favorabilia» («Vorteile») erscheinen die erwähnte volkskirchliche Umschreibung der Mitgliedschaft, die öffentlichrechtliche Wirkung kirchlicher Akte im Bereiche von Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung, die öffentlichrechtliche Stellung der kirchlichen Amtsträger, Steuerhoheit und Steuerfreiheit, Konzessionen im Schulwesen und im öffentlichen Leben, wie bei den Massenmedien und der Feiertagsordnung. Als «privilegia odiosa» («Nachteile») stehen demgegenüber die staatliche Oberaufsicht über das äussere Kirchenwesen mit Beschwerdemöglichkeit und die Pflicht zur «Rechtsstaatlichkeit» und zur öffentlichen Rechenschaftsablage. Von eminenter Bedeutung für die kirchliche Freiheit wurde die vom Staat in neuerer Zeit eingeräumte Möglich-

keit, bei der Mitgliedschaftspräsumption das kircheneigene Recht vorbehalten zu können. So gehört etwa nach der baselstädtischen Kantonsverfassung jeder Kantonseinwohner der Kirche seiner Konfession an, wenn er die in deren (Kirchen-) Verfassung genannten Erfordernisse erfüllt (FUCHS, Kirche, S. 276).

d) Konfessionell römisch-katholisch geprägte Kantone

Eine wesentlich andere Ausgangslage findet sich in den ursprünglich katholischen Kantonen, wo die katholische Weltkirche seit Jahrhunderten vorhanden und so gewohnheitsrechtlich anerkannt war, weshalb sich die Kantonsverfassungen auf eine bestätigende Feststellung dieser Tatsache beschränken. Grundlegend für die katholischen Kantone wurde jedoch, dass das Kirchgemeindesystem neben die wirkliche Kirche getreten war, das zum Teil eine alte Tradition besitzt und der Beschaffung der materiellen Grundlagen der Kirche, ihrer «Temporalien» dient, zumal die Kirchengüter, wo es solche gab, je länger je weniger ausreichten. Es handelt sich bei diesen Kirchgemeinden primär um staatlich-weltliche Gebilde, die vielerorts aus der einheitlichen «Zivilgemeinde» ausgegliedert wurden, um namentlich der katholischen Pfarrei die nötigen finanziellen Mittel zu beschaffen (FUCHS, Kirche, S. 278).

Neben der Ausbildung des Systems öffentlichrechtlich anerkannter Kirchgemeinden, das sich praktisch überall durchsetzte, kam es zum wichtigen Brückenschlag im Verhältnis zum Staat mit der Bildung römisch-katholischer Körperschaften auf kantonaler Ebene, welche als Dachorganisation die Kirchgemeinden zusammenfassen und häufig als «Landeskirchen» bezeichnet werden. Damit gilt der Kanton staatskirchlich als Gebietseinheit, obwohl die kanonische Ordnung dieses Zwischenglied neben Pfarrei und Diözese nicht kennt. Andererseits erwies sich bei der föderalistischen Ausgestaltung des Staatskirchenrechts ein Zusammenschluss für die Vertretung der gemeinsamen Anliegen, namentlich im materiellen Bereich, als notwendig. Dieses System römisch-katholischer Körperschaften als kantonale Einheit mit demokratisch gewählten Organen, bestehend einmal aus einem Vertretungsorgan, meist Synode genannt, und einer Exekutive als Kirchen- oder Synodalrat, erscheint in dieser Form zunächst in den ursprünglich paritätischen Kantonen und besitzt eine über hundertjährige Tradition. Ein entsprechender Schritt erfolgte – allerdings wesentlich später – in den ursprünglich evange-

lischen Kantonen, wo man die römisch-katholische Kirche nicht in ihrer kanonischen Verfasstheit anzuerkennen bereit war, sondern die Schaffung römisch-katholischer Körperschaften forderte, die eine ähnliche Struktur wie die evangelische Kirche aufweisen mussten, um den öffentlichen Status zu erlangen. Ein letzter Schritt war schliesslich, dass sich dieses System auch auf ursprünglich katholische Kantone wie Luzern und Solothurn ausdehnte. Man kann hier von einer nur mittelbaren Anerkennung der römisch-katholischen Kirche sprechen, weil sie bloss die kantonalkirchliche Körperschaft anbetrifft, welche ihrerseits die wirkliche Kirche voraussetzt. Freilich bringt der Dualismus von kanonischen und staatskirchlichen Organen auch gewisse Schwierigkeiten mit sich. So müssen zunächst klare Vorbehalte des kanonischen Rechts in die kantonalkirchliche Ordnung aufgenommen werden. Zudem muss darauf geachtet werden, dass eine sinnvolle Zusammenarbeit der Organe erreicht wird. Dies wurde in der Verfassung der römisch-katholischen Kirche Basel-Stadt von 1974 versucht (FUCHS, Praxis, S. 167 ff.).

e) Konfessionell paritätische Kantone

Kommen wir auf die ursprünglich paritätischen Kantone zurück, weil ihre Ordnung von Kirche und Staat die gesamtschweizerische Entwicklung mitbeeinflusst hat. Um in eine entsprechende Beziehung zu den beiden Hauptkonfessionen treten zu können, musste man für eine parallele Behandlung besorgt sein und gelangte, in Anlehnung an die reformierten Kirchen, zur Schaffung kantonaler konfessioneller Organe, wie in den Kantonen Aargau, St. Gallen, Graubünden und Thurgau (FUCHS, Kirche, S. 278).

Als Vorstufe war zunächst in Graubünden, St. Gallen und Thurgau vorgesehen, dass das kantonale Parlament je nach Konfessionszugehörigkeit seiner Mitglieder in zwei unabhängige Kollegien auseinandertrat («itio in partes»), welche als oberste Behörde des jeweiligen Konfessionsteils wirkten. Der nächste Schritt war in St. Gallen und Thurgau, dass ein von den Kirchengliedern selbst zu wählendes Organ die Aufgabe übernahm, während sich in Graubünden jene Ordnung, wenn auch in wesentlich modifizierter Form, erhielt. So kam es in Aargau, St. Gallen und Thurgau auch auf katholischer Seite vor mehr als hundert Jahren zu gesetzgebenden kirchlichen Organen – in Aargau und Thurgau auch Synode genannt –, welche eine Laienintegration brachten, mochten sie auch ihre Existenz staatlichem

Recht verdanken. Entsprechend lautet die Kompetenzenumschreibung dieser katholischen konfessionellen Behörden, dass sie für die «Temporalien» zu sorgen und zugleich die kanonischen Instanzen zu unterstützen hätten, ohne für die rein kirchlichen Belange der wirklichen Kirche zuständig zu sein (FUCHS, Praxis, S. 301).



IV

STAAT UND KIRCHE IN IHREN RECHTSBEZIEHUNGEN

3. Grundzüge des Verhältnisses von Staat und Kirche im Kanton Bern

4. Staatliche Kirchenaufsicht und kirchliche Autonomie unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im Kanton Bern

5. Trennung von Kirche und Staat

6. Kirchenaustritt

von

FELIX HAFNER

3. Grundzüge des Verhältnisses von Staat und Kirche im Kanton Bern

Die staatliche Organisation des Kirchenwesens im Kanton Bern geht auf das Reformationsmandat des Jahres 1528 und den sogenannten Berner Synodus von 1532 zurück (im einzelnen sei dazu und zum folgenden auf den historischen Teil II dieses Berichts sowie auf HUGO DÜRRENMATT, Gesetz über die Organisation des Kirchenwesens vom 6. Mai 1945, Bern 1945, Einleitung, S. 9 ff. verwiesen). Nach Form und Inhalt als Gesetze erlassen, verkündete der Staat darin verbindlich, welche christliche Lehre in seinem Herrschaftsbereich zu befolgen sei. War vorher allein die katholische Kirche für das religiöse Leben im Gemeinwesen zuständig, so hat sich damit der Staat an ihre Stelle gesetzt. Das dadurch geschaffene System des Staatskirchentums vermochte sich so bis ins 19. Jahrhundert hinein zu halten.

Die Angliederung der katholischen Bezirke des Juras im Jahre 1815 zwang den Kanton Bern, sich darauf einzustellen, dass auf seinem Staatsgebiet nunmehr neben der reformierten auch die katholische Kirche präsent war. Die Beziehungen des evangelisch geprägten Staates zur katholischen Kirche gestalteten sich freilich nicht unproblematisch. Konflikte waren vorprogrammiert. Obgleich die bernische Regenerationsverfassung von 1831 neben der reformierten Kirche auch die römisch-katholische Kirche öffentlichrechtlich anerkannte, konnte dadurch kein Ausgleich dieses Gegensatzes erreicht werden, zumal sich die Anerkennung nur auf den neuen Kantonsteil bezog. Die Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche gelangte anlässlich des Berner Kulturkampfes zu ihrem Höhepunkt, insbesondere nachdem der damalige Bischof von Basel, Eugène Lachat, für abgesetzt erklärt worden war (siehe dazu ULRICH LAMPERT, Kirche und Staat in der Schweiz, Band 1, Freiburg/Schweiz 1929, S. 225 sowie PETER STADLER, Der Kulturkampf in der Schweiz, Frauenfeld 1984, S. 277 ff. und WERNER HUMBEL, Der Kirchenkonflikt oder «Kulturkampf» im Berner Jura 1873 bis 1878 unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche seit der Vereinigungsurkunde von 1815, Bern 1981).

1874 wurde schliesslich das erste Gesetz über die Organisation des Kirchenwesens im Kanton Bern erlassen, zu einer Zeit also, in der sich der Staat infolge des Kulturkampfes im schärfsten Gegensatz zur katholischen Kirche befand und in der die reformierte Kirche auf-

grund innerer Auseinandersetzungen zu zerfallen drohte. Überdies entstand 1874/75 das christkatholische Nationalbistum als zusätzliche weitere Konfessionsgemeinschaft.

In dieser Situation bezweckte das Gesetz von 1874, Ordnung zu schaffen, indem es vom bisherigen Staatskirchentum abrückte und dieses durch das System der Staatskirchenhoheit bzw. des Landeskirchentums ersetzte. So ist in Art. 84 Abs. 1 der geltenden Berner Staatsverfassung vom 4. Juni 1893 wie auch in Art. 1 Abs. 1 des Gesetzes über die Organisation des Kirchenwesens vom 6. Mai 1945 (Kirchengesetz) denn auch heute noch von anerkannten Landeskirchen, nämlich von der evangelisch-reformierten, der römisch-katholischen und der christkatholischen Kirche, die Rede. Dabei wird mit der staatlichen Anerkennung zum Ausdruck gebracht, dass die drei Landeskirchen und ihre Kirchgemeinden im Kanton Bern als Körperschaften des öffentlichen Rechts ausgestaltet sind (Art. 2 Abs. 1 des Kirchengesetzes) und deshalb einen ähnlichen Rechtsstatus besitzen wie die staatlich-weltlichen Gemeinden im Kanton Bern.

Das Landeskirchentum bildet somit weiterhin die Grundlage der geltenden staatskirchlichen Ordnung des Kantons Bern. Diesem landeskirchlichen System entspricht es, dass Staatsverfassung (Art. 84) und Kirchengesetz (Art. 3) zwischen äusseren und inneren kirchlichen Angelegenheiten unterscheiden. Danach ordnen die Landeskirchen, die aus den sich zu ihnen bekennenden Kirchgemeinden bestehen, im Rahmen der gesetzlichen Bestimmungen ihre inneren Angelegenheiten und ihre Vermögensverwaltung selbständig. Zu diesen inneren Angelegenheiten der Kirchen gehört – im Unterschied zu den evangelisch-reformierten Landeskirchen anderer Kantone, wo sich hierfür der Kanton für zuständig erachtet – namentlich die Umschreibung, wer als Mitglied der jeweiligen Landeskirche zu betrachten ist. Dementsprechend wird in Art. 6 Abs. 1 des Kirchengesetzes festgehalten, dass sich die Zugehörigkeit zu einer Landeskirche nach der jeweils kirchenintern geltenden Ordnung richtet. Als innere Angelegenheit gilt sodann alles, «was sich auf die Wortverkündigung, die Lehre, die Seelsorge, den Kultus, die religiöse Aufgabe der Kirchen und des Pfarramtes, die Liebestätigkeit und die innere und äussere Mission bezieht» (Art. 3 Abs. 2 des Kirchengesetzes).

Alle externen Kirchenangelegenheiten werden durch die staatlichen Behörden geregelt. Den Landeskirchen steht jedoch in diesem Bereich ein Antrags- und Vorberatungsrecht zu (Art. 84 der Staatsverfassung). Als Externum gilt insbesondere die äussere Organisa-

tion der Landeskirchen, wofür der Kanton in den Grenzen der staatlichen Gesetzgebung verantwortlich ist. Dem Kanton steht es daher nicht völlig frei, wie er im Rahmen seiner Organisationshoheit die landeskirchliche Ordnung konkret ausgestalten will; so hat er etwa darauf Rücksicht zu nehmen, dass die bernische Staatsverfassung die Landeskirchen auf demokratisch geordnete Organisationsstrukturen verpflichtet (Art. 84 der Staatsverfassung).

Zur Organisationskompetenz des Staates gehört im wesentlichen die Umschreibung, Bildung und Vereinigung von Kirchgemeinden (Art. 8 Abs. 2 des Kirchengesetzes), die Errichtung von Pfarrstellen, die Ausbildung der Geistlichen (an der Universität Bern bestehen eine evangelisch-theologische und eine christkatholisch-theologische Fakultät) und die Aufnahme der Geistlichen in den Kirchendienst (Art. 19, 20 und 23 ff. des Kirchengesetzes). Die Wahl der Geistlichen erfolgt durch die Kirchgemeinden, auf deren Organisation und Verwaltung die Bestimmungen des bernischen Gemeindegesetzes Anwendung finden. Die Geistlichen üben im Kanton Bern ein sogenanntes «kirchliches Staatsamt» aus (vgl. Kirchengesetz Art. 30 f.), zumal nur wählbar ist, wer zuvor vom Staat in den Kirchendienst aufgenommen wurde (Art. 26 des Kirchengesetzes; siehe dazu auch FRITZ BALMER, Die Stellung der evangelisch-reformierten Landeskirche im Rahmen der bernischen Staatsverfassung, Bern 1946, S. 80). Beim Status der Geistlichen im Kanton liegt mithin eine gegenseitig verschränkte staatlich-kirchliche Doppelstellung vor, indem der Staat nur in den Kirchendienst aufnimmt, wer zuvor die innerkirchliche Bevollmächtigung (Konsekration/Ordinatio bzw. Institutio) erhalten hat (Art. 24 Abs. 1 Ziff. 4 des Kirchengesetzes), und umgekehrt der Kirchendienst nur angetreten werden kann, wenn der Geistliche – wie übrigens auch die Mitglieder der Kirchenbehörden – anlässlich der Vereidigung durch den Kirchendirektor oder dessen Stellvertreter vom Staat auf den Kirchendienst verpflichtet worden ist (Art. 25 Abs. 1 in Verbindung mit Art. 113 der Staatsverfassung). Da die Staatsverfassung in Art. 113 von jedem Mitglied der Staatsbehörden und jedem Beamten beim Amtsantritt eine derartige Vereidigung verlangt, übt der Geistliche im Kanton Bern somit aus verfassungsrechtlicher Sicht nebst seinem Kirchendienst auch ein Staatsamt aus.

Was den Finanzbedarf der Kirchen anbelangt, so sind der Kanton und die Kirchgemeinden die finanziellen Träger des Kirchenwesens: Der Staat Bern hat in der Vergangenheit mehrmals Kirchengüter säkularisiert und zum Unterhalt übernommen. Im Gegenzug dazu

verpflichtete er sich mit Dekret von 1804 ausdrücklich, die Geistlichen aus dem Ertrag dieser Güter zu besolden (siehe dazu DIETRICH ISELIN-SARAUW, Gutachten über Fragen zu den Kirchenartikeln in der neuen Staatsverfassung des Kantons Bern, Bern 1990, S. 36 ff.). Diese Verpflichtung gilt heute noch. Zurzeit beträgt der Aufwand des Kantons zugunsten der Besoldung der Geistlichen rund 60 Millionen Franken (siehe Zwischenbericht der Verfassungskommission vom 19. April 1990, S. 119). Zusätzlich übernimmt der Kanton die Aufwendungen für den Unterhalt der staatlichen Pfarrhäuser (Art. 54 des Kirchengesetzes) und für die beiden theologischen Fakultäten an der Universität Bern, wobei die christkatholische Fakultät zum Teil auch mit kircheneigenen Mitteln finanziert wird (Art. 20 des Kirchengesetzes).

Auf der anderen Seite sind die Kirchgemeinden kraft staatlicher Gesetzgebung befugt, sowohl von natürlichen wie auch von juristischen Personen Kirchensteuern zu erheben. Aus dem Kirchensteuerertrag haben sie den Unterhalt ihrer eigenen Gebäude, insbesondere der Kirchengebäude, sowie die Besoldung ihres eigenen Personals zu bestreiten. Ferner haben sie daraus finanzielle Beiträge an die landeskirchlichen Zentralverwaltungen zu entrichten. Überdies tragen und unterstützen sie karitative und soziale Werke sowie weitere Institutionen der Landeskirchen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die öffentlichrechtliche Anerkennung den Berner Landeskirchen vor allem folgende Rechte vermittelt:

- das Recht, ihre inneren Angelegenheiten selbständig zu verwalten;
- das Besteuerungsrecht;
- das Recht, öffentlichrechtlich wirkende Rechtsakte zu setzen;
- das Recht auf Besoldung der Geistlichen durch den Kanton;
- das Recht der Kirchenglieder, ihre Geistlichen zu wählen;
- das Recht, über die Zugehörigkeit zu befinden.

Demgegenüber sind den Landeskirchen insbesondere nachstehende Pflichten auferlegt:

- Beachtung des Prinzips der Rechtsstaatlichkeit;
- Bestellung der obersten Behörden nach demokratischen Prinzipien;
- Unterstellung unter die kantonale Aufsicht;
- Wahrung des religiösen Friedens.

(Siehe ISELIN, Gutachten, S. 12 ff., und Zwischenbericht der Verfassungskommission vom 19. April 1990, S. 119.)

Im Rahmen dieses summarischen Überblicks über die konkrete Ausgestaltung des Staatskirchenrechts im Kanton Bern sei abschliessend auf folgende Entwicklungen hingewiesen:

Einerseits ist die Diskussion um die Ausführungsgesetzgebung zu Art. 84 Abs. 8 der Staatsverfassung anzuführen, wonach neben den bereits staatlich anerkannten Landeskirchen weitere Religionsgemeinschaften öffentlichrechtlich anerkannt werden können. Gegen ein entsprechendes, von Regierung und Grossem Rat verabschiedetes Gesetz wurde indessen mit Erfolg das Referendum ergriffen und das Gesetz in der Volksabstimmung vom 10. Juni 1990 verworfen. Laut Presseanalysen lag die im Volk vorherrschende ablehnende Haltung hauptsächlich in der Befürchtung begründet, dass die Annahme eines derartigen Anerkennungsgesetzes eine Öffnung zum Islam, zu nichtchristlichen Sekten und Ideologien bedeutet hätte. Mit Bedauern ist jedoch festzustellen, dass damit dem Begehren der jüdischen Gemeinden von Bern und Biel nach öffentlichrechtlicher Anerkennung nicht nachgekommen werden konnte.

Auf der anderen Seite ist als weitere neuere Entwicklung im staatskirchenrechtlichen Verhältnis des Kantons Bern auf die Totalrevision der Staatsverfassung hinzuweisen. Allerdings soll im Rahmen dieses Berichts nicht näher darauf eingegangen werden, zumal der am 21. Juni 1989 vorgelegte regierungsrätliche Totalrevisionsentwurf wie auch derjenige der Verfassungskommission vom 9. April 1991 keine wesentlichen Änderungen am bisherigen landeskirchlichen Staatskirchenverhältnis vorsieht.

4. Staatliche Kirchenaufsicht und kirchliche Autonomie unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im Kanton Bern

a. «Handhabung des öffentlichen Friedens» (Art. 86 Abs. 2 der Staatsverfassung) und «staatliches Aufsichtsrecht» (Art. 5 des Berner Kirchengesetzes)

Wie bei jeder anderen Grundrechtsbetätigung kann weder von der in Art. 49 der Bundesverfassung garantierten Glaubens- und Gewissensfreiheit noch von der in BV Art. 50 geregelten Kultusfreiheit

schrankenlos Gebrauch gemacht werden. Jede Grundrechtsbetätigung, also auch diejenige im religiösen Bereich, findet ihre Grenzen sowohl bei entsprechenden Rechten der Mitmenschen wie auch bei entgegenstehenden öffentlichen Interessen. Es ist Aufgabe des Staates, im Rahmen seiner Gesetzgebung Grundrechtsschranken zu bezeichnen, um dadurch einen angemessenen Ausgleich der auf dem Spiel stehenden Interessen zu schaffen. Dabei hat er darauf Rücksicht zu nehmen, dass für die grundrechtsbeschränkende Gesetzesregelung ein überwiegendes öffentliches Interesse vorhanden ist, dass sie sich nicht als unverhältnismässig erweist und den Kerngehalt des betreffenden Grundrechts nicht aushöhlt.

Zwecks Regelung solcher Grundrechtsschranken im religiösen Bereich sehen nun sowohl die Berner Staatsverfassung einerseits wie auch das Kirchengesetz anderseits Bestimmungen vor, die den Staat zum Eingriff ermächtigen, wenn die Religionsgemeinschaften im allgemeinen oder die Kirchen im speziellen Anlass zur Störung der öffentlichen Ordnung geben. So behält Art. 86 Abs. 2 der Staatsverfassung dem Kanton unter dem Titel «Handhabung des öffentlichen Friedens» vor, «zur Handhabung der Ordnung und des öffentlichen Friedens unter den Angehörigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften sowie gegen Eingriffe kirchlicher Behörden in seine Rechte und diejenigen der Bürger die geeigneten Massnahmen zu treffen». In Art. 5 Abs. 1 des Kirchengesetzes wird dieser Grundsatz unter der Marginalie «Staatliches Aufsichtsrecht» wiederholt und in Abs. 2 zudem der Regierungsrat für zuständig erklärt, gegebenenfalls die hierzu geeigneten Massnahmen zu treffen. Der Text von Art. 86 Abs. 2 der Staatsverfassung wie auch derjenige von Art. 5 Abs. 1 des Kirchengesetzes entspricht nahezu wörtlich Art. 50 Abs. 2 der Bundesverfassung, der bezüglich der zuvor in Abs. 1 eingeräumten Kultusfreiheit einschränkend festhält, dass es den Kantonen und dem Bund vorbehalten bleibt, «zur Handhabung der Ordnung und des öffentlichen Friedens unter den Angehörigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften sowie gegen Eingriffe kirchlicher Behörden in die Rechte der Bürger und des Staats die geeigneten Massnahmen zu treffen».

Der beinahe identische Wortlaut der kantonalen Bestimmungen mit dem Text von Art. 50 Abs. 2 BV legt es nahe, zu deren besserem Verständnis auf die entsprechende Kommentierung zu Art. 50 Abs. 2 BV zurückzugreifen. Dabei ist vorweg festzustellen, dass kein Zweifel besteht, dass die in BV Art. 50 Abs. 2 enthaltene Einschränkung

der Kultusfreiheit in erster Linie der Aufrechterhaltung des religiösen Friedens unter den Konfessionen dienen soll: Angesichts der heftigen konfessionellen Auseinandersetzungen im Vorfeld der Entstehung der Bundesverfassungen von 1848 (Sonderbundskrieg) und 1874 (Kulturkampf) sah sich der damalige Verfassungsgeber gezwungen, eine umfassende Bestimmung zur Sicherung der öffentlichen Ordnung und des religiösen Friedens vorzusehen.

Umstritten ist indessen die Interpretation des Wortlauts von BV Art. 50 Abs. 2, und zwar im wesentlichen in zweierlei Hinsicht (siehe zum nachstehenden HANS SCHMID, Die rechtliche Stellung der römisch-katholischen Kirche im Kanton Zürich, Zürich 1973, S. 71 f.). Einerseits wird die Auffassung vertreten, dass der Begriff «Ordnung» nach BV Art. 50 Abs. 2 enger zu fassen sei als derjenige der «öffentlichen Ordnung» von BV Art. 50 Abs. 1. Walther Burckhardt, der diese Sicht in seinem Kommentar zur Bundesverfassung vertreten hat, gelangt zum Schluss, dass unter der «Ordnung» von BV Art. 50 Abs. 2 nur die äussere Ordnung im Gegensatz zur allgemeinen Rechtsordnung verstanden werden könne (WALTHER BURCKHARDT, Kommentar der schweizerischen Bundesverfassung vom 29. Mai 1874, Bern 1931, 3. Aufl., S. 464 f.). Wenn diese durch «gewaltsame Auflehnung» gestört werde, gäbe BV Art. 50 Abs. 2 dem Staat die Kompetenz, in solchen Fällen über die «sonst verfassungsmässigen Massnahmen» hinauszugehen (BURCKHARDT, Kommentar, S. 465). Laut Burckhardt muss mithin davon ausgegangen werden, dass Abs. 2 von BV Art. 50 insofern enger gefasst ist als Abs. 1, als er sich nur auf Tatbestände der Gefährdung der äusseren Friedensordnung des Staates bezieht, dass er aber insofern weitergeht als Abs. 1, als er es diesem in solchen Fällen erlaubt, ausnahmsweise auch von der Verfassung abweichende Massnahmen zu ergreifen. Dieses von Burckhardt vertretene staatliche Ausnahmerecht bzw. Staatsnotrecht ist jedoch von anderen Autoren mit Recht kritisiert worden. Ihrer Ansicht nach, der hier gefolgt wird, «sind die Schranken der Kultusfreiheit in Art. 50 I BV abschliessend geregelt, sodass sich die geeigneten Massnahmen des Absatz II nur innerhalb der Schranken der Verfassung bewegen dürfen, d. h. in dem Rahmen, als sie 'Sittlichkeit und öffentliche Ordnung' nach Absatz I sichern» (SCHMID, Stellung, S. 71 mit weiteren Literaturhinweisen). Hätte der Verfassungsgeber ein Staatsnotrecht zur Sicherung des konfessionellen Friedens einführen wollen, hätte er nicht die Worte «*geeignete* Massnahmen», sondern «*besondere* Massnahmen» wählen müssen (siehe

dazu FRANZ FREULER, Die Kultusfreiheit und die Kultuspolizei im Bunde und in den Kantonen, Stans 1908, S. 54).

Anderseits wird die Meinung vertreten, Abs. 2 von BV Art. 50 bringe insofern eine Erweiterung gegenüber Abs. 1, als damit dem Staat die Befugnis eingeräumt werde, nicht nur in Fällen zu schützender allgemeiner Polizeigüter, sondern darüber hinaus auch zum präventiven Schutz spezieller kultuspolizeilicher Güter die geeigneten Massnahmen zu treffen. Demzufolge könnten religiöse Veranstaltungen untersagt werden, «die für sich genommen die öffentliche Ordnung keineswegs stören, die aber Anlass zu konfessionellen Unruhen bieten könnten» (SCHMID, Stellung, S. 72 mit weiteren Literaturhinweisen). Auch dieser Auffassung kann hier nicht gefolgt werden, zumal aus grundrechtlicher Sicht nicht einzusehen ist, weshalb die mögliche Störung des religiösen Friedens bereits staatliches Eingreifen rechtfertigen soll, wenn sie nicht gleichzeitig eine Störung der öffentlichen Ordnung darstellt. Mit einer derart weitgehenden Umdeutung einer in erster Linie als repressives Eingriffsrecht gedachten Bestimmung in ein der staatlichen Vorzensur gleichkommendes besonderes Präventionsrecht im Kultusbereich könnte die in BV Art. 50 Abs. 1 garantierte Kultusfreiheit staatlicherseits wiederum vollständig zurückgenommen werden, was sich namentlich in Zeiten des konfessionellen Friedens als bedenklicher Verstoss gegen das Verhältnismässigkeitsprinzip erweisen würde (siehe BGE *49* I 154 f., bestätigt in: Pra. 71, 1982, S. 438 ff.). Diese Interpretation liegt durchaus auch auf der Linie der Rechtsprechung des Bundesgerichts, welches bereits in einem Entscheid aus dem Jahre 1923 festgehalten hat, dass der «Umstand allein, dass eine in der Öffentlichkeit sich abspielende Kultushandlung das religiöse Empfinden Anderer verletzen könnte, ... in der Regel nicht» hinreiche, «um eine Störung des religiösen Friedens anzunehmen. Damit sie aus diesem Gesichtspunkt verboten werden könnte, müsste hinzutreten, dass durch das Auftreten in der Öffentlichkeit das Zusammenleben gestört oder gefährdet oder in einen, der Gemeinschaft schädlichen Spannungszustand versetzt würde» (BGE *49* I 154). Die Entstehungsgeschichte von BV Art. 50 Abs. 2 belegt denn auch, dass mit dieser Bestimmung keine zusätzliche staatliche Kompetenz begründet, sondern lediglich deklarativ zum Ausdruck gebracht werden sollte, dass der junge freisinnig geprägte Bundesstaat die öffentliche Ordnung in erster Linie durch die soziale Macht der Kirchen und im speziellen durch diejenige der sich antiliberal gebärdenden römisch-katholischen

Kirche gefährdet erachtete (vgl. BURCKHARDT, Kommentar, S. 466 ff.).

Infolgedessen ist davon auszugehen, dass mit BV Art. 50 Abs. 2 keine zusätzlichen staatlichen Eingriffsbefugnisse, die über den üblichen Rahmen des allgemeinen Polizeirechts hinausgehen, zugelassen werden sollen. Kultuspolizeiliche Massnahmen haben sich somit an die Voraussetzungen zu halten, die auch für polizeirechtliche Massnahmen in anderen Bereichen gegeben sein müssen; dies bedeutet namentlich, dass sich kultuspolizeiliche Massnahmen in der Regel auf eine gesetzliche Grundlage abstützen lassen müssen, dass sie keine anderen als polizeiliche Interessen bezwecken, dass sie verhältnismässig sind und dass sie sich direkt an den Störer richten (siehe MAX IMBODEN/RENÉ A. RHINOW, Schweizerische Verwaltungsrechtsprechung, Bd. 2: Besonderer Teil, 5. Aufl., Basel 1976, Nr. 131 B III, S. 973). Die Bundesverfassung hält also in Art. 50 Abs. 2 gegenüber den Religionsgemeinschaften lediglich explizit fest, was für Bund und Kantone aufgrund des allgemeinen Polizeirechts ohnehin gilt; nicht mehr, aber auch nicht weniger (vgl. auch PETER KARLEN, Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Schweiz, Zürich 1988, S. 154 und 306 f.). Mit anderen Worten: In BV Art. 50 Abs. 2 wird bloss deklarativ ausgedrückt, dass eine Kultushandlung, die zu einer Störung der öffentlichen Ordnung führt – auch wenn es sich um einen religiösen Akt handelt – nicht von vorneherein dem Eingriff der staatlichen Behörden entzogen ist, sondern dass die Kultushandlung die Behörden wie jede andere derartige Störung der öffentlichen Ordnung zum Einschreiten ermächtigt, ja sogar verpflichtet (FRITZ FLEINER, Schranken der Kultusfreiheit, in: ZSR, NF 23, 1904, S. 36). BV Art. 50 Abs. 2 kann daher auch als Konkretisierung des in BV Art. 4 geregelten Gleichheitsprinzips verstanden werden, wonach eine religiös motivierte Störung der öffentlichen Ordnung keine staatliche Sonderbehandlung – weder im Sinne einer besonderen Rechtswohltat zugunsten noch im Sinne eines Sonderopfers zulasten der Religionsgemeinschaften – erfahren darf. Insofern stellt BV Art. 50 Abs. 2 das auf die kollektive Kultusfreiheit bezogene Gegenstück zu der sich auf die individuelle Glaubens- und Gewissensfreiheit beziehenden Bestimmung von BV Art. 49 Abs. 5 dar, wonach Glaubensansichten nicht von der Erfüllung bürgerlicher Pflichten befreien. Darin verschafft sich wiederum das Gleichheitsprinzip Ausdruck, wonach alle Rechtssubjekte gleichermassen an die Rechtsordnung gebunden sind, die religiöse Gewissens-

bindung im weltanschaulich neutralen Staat somit keinen Sonderstatus vermittelt.

Es darf davon ausgegangen werden, dass Art. 86 Abs. 2 der Berner Staatsverfassung, der den Wortlaut von BV Art. 50 Abs. 2 aufnimmt, nicht grundsätzlich anders zu interpretieren ist. Mithin wird auch in der Berner Staatsverfassung bloss deklarativ festgehalten, dass der Kanton zur Sicherung des religiösen Friedens die im Rahmen des allgemeinen Polizeirechts gegebenen Massnahmen ergreifen darf.

Fraglich erscheint indessen, welche Bedeutung dem Wortlaut von BV Art. 50 Abs. 2 im Rahmen der in Art. 5 des Kirchengesetzes geregelten staatlichen Kirchenaufsicht zukommt. Dabei gilt es zunächst festzuhalten, dass sich Art. 5 des Kirchengesetzes und die darin vorgesehene staatliche Kirchenaufsicht insbesondere auf die öffentlichrechtlich anerkannten Landeskirchen bezieht, zumal die staatliche Aufsicht gleichsam die Gegenleistung (das «privilegium odiosum») für das den Kirchen gewährte Sonderrecht (das «privilegium favorabile») der öffentlichrechtlichen Anerkennung darstellt.

Wenn nun in Art. 5 Abs. 1 des Kirchengesetzes bestimmt wird, dass die dem Staat gemäss Verfassung zustehenden Rechte zur Handhabung der öffentlichen Ordnung und des öffentlichen Friedens unter den Angehörigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften sowie gegen Eingriffe kirchlicher Behörden in seine Rechte und diejenigen der Bürger ausdrücklich gewahrt werden, so kann dies im Lichte von BV Art. 50 Abs. 2 und Art. 86 Abs. 2 der Staatsverfassung nur bedeuten, dass gegenüber den Landeskirchen – wenngleich sie öffentlichrechtliche Anerkennung geniessen und damit selbst am öffentlichen Recht partizipieren – bei einer durch sie verursachten Störung der öffentlichen Ordnung nötigenfalls die im Rahmen des Polizeirechts gegebenen Massnahmen ergriffen werden dürfen.

Die Kultusfreiheit und das zusätzliche Privileg der Kirchen, öffentlichrechtlich anerkannt zu sein, entziehen diese daher nicht von vorneherein dem Eingriff staatlicher Behörden, wenn ihre Kultusakte den konfessionellen Frieden und zugleich die öffentliche Ordnung stören (FRITZ FLEINER, Schranken der Kultusfreiheit, in: ZSR, NF 23, 1904, S. 35 f., sowie Entscheid der Baurekurskommission II des Kantons Zürichs vom 14. August 1984, abgedruckt in: ZBl., 89, 1988, S. 181).

Für das Verhältnis der Kirchen zur Politik ergibt sich infolgedessen, dass sie – wenn sie oder ihre Repräsentanten öffentlich zu politischen Fragen Stellung nehmen – nicht anders zu behandeln sind

als alle übrigen Gruppierungen oder Einzelpersonen in unserem Gemeinwesen. Ihre Äusserungen und Handlungen stehen deswegen auf derselben Stufe wie diejenigen anderer am politischen Prozess beteiligter sozialer Kräfte. Weder kommt den Kirchen aufgrund ihrer besonderen Stellung unter den gesellschaftlichen Zusammenschlüssen eine grössere Schutzwirkung zu, noch dürfen sie in ihren gesellschaftspolitischen Aktivitäten – etwa infolge ihrer gewissensbindenden Autorität – im Rahmen der Kirchenaufsicht stärker eingeschränkt werden als andere Verbände, die am politischen Geschehen teilhaben.

In den vorstehenden Ausführungen wurde dargelegt, dass sich das in Art. 5 des Kirchengesetzes geregelte Aufsichtsrecht vor allem auf die öffentlichrechtlich anerkannten Landeskirchen bezieht. Der mit Art. 86 Abs. 2 der Staatsverfassung und BV Art. 50 Abs. 2 weitgehend identische Wortlaut lässt indessen erkennen, dass die darin enthaltene staatliche Ermächtigung, zugunsten der öffentlichen Ordnung eingreifen zu dürfen, auch gegenüber den nicht öffentlichrechtlich anerkannten Religionsgemeinschaften Geltung beansprucht. Gleich präsentiert sich schliesslich die Rechtslage für den Bereich der inneren Angelegenheiten der öffentlichrechtlich anerkannten Kirchen. Wie noch näher darzustellen ist, geht die den Kirchen für diesen Bereich zugestandene Autonomie nicht so weit, dass sich die Kirchen in dieser Hinsicht über die in Art. 5 des Kirchengesetzes geregelte staatliche Kirchenaufsicht hinwegsetzen dürfen.

b) Besondere, auf die externen Angelegenheiten der Kirchen bezogene staatliche Kirchenaufsicht

Abgesehen von der hiervor skizzierten, allgemeinen staatlichen Kirchenaufsicht von Art. 5 des Kirchengesetzes sind die öffentlichrechtlich anerkannten Kirchen überdies einer besonderen, auf die externen Angelegenheiten ausgerichteten staatlichen Aufsicht unterworfen. Dies ergibt sich aus einer Vielzahl von Bestimmungen des Kirchen- und des Gemeindegesetzes, die – wenngleich nicht explizit unter dem Titel der Staatsaufsicht – eine Reihe von aufsichtsrechtlichen Tatbeständen repressiven oder auch präventiven Charakters umschreiben. Solche Bestimmungen mit präventiver Ausrichtung beziehen ihre Rechtfertigung aus dem Umstand, dass die Landeskirchen öffentlichrechtlich anerkannt sind und damit namentlich im

Bereich der Externa einer besonderen staatlichen Aufsicht unterliegen.

Als im wesentlichen präventiv zu bezeichnende Aufsichtsvorschriften können so etwa jene Bestimmungen angeführt werden, in denen für Reglemente der Kirchgemeinden die Genehmigung der Gemeindedirektion erforderlich ist (siehe Art. 10 Abs. 2, 12 Abs. 2 und 13 Abs. 2 des Kirchengesetzes). Der Kirchenaufsicht dienen ferner die Vorschriften über die Überwachung der Verwaltung des Kirchgemeindevermögens, worauf die entsprechenden Bestimmungen des staatlichen Gemeindegesetzes Anwendung finden (siehe Art. 11 des Kirchengesetzes). Der staatlichen Aufsicht unterliegt schliesslich die Aufnahme der Geistlichen in den Kirchendienst, welche gemäss Art. 23 des Kirchengesetzes durch die Kirchendirektion geschieht. Nach Art. 25 sind die in den bernischen Kirchendienst aufgenommenen Geistlichen zudem durch den Kirchendirektor oder in dessen Vertretung durch den Regierungsstatthalter zu vereidigen. (Wie vorstehend erwähnt, bildet die Aufnahme in den Kirchendienst die Voraussetzung, um von einer Kirchgemeinde zum Pfarrer gewählt werden zu können.)

Diese Auswahl von präventiven, auf die kirchlichen Externa bezogenen aufsichtsrechtlichen Bestimmungen des Kirchengesetzes soll hier genügen. Beizufügen ist noch die repressive Staatsaufsicht, die sich daraus ergibt, dass Hoheitsakte der öffentlichrechtlich anerkannten Kirchen beschwerdefähige Akte darstellen, die über die entsprechend zuständigen kantonalen Rechtsmittelinstanzen mit staatsrechtlicher Beschwerde bis vor das Bundesgericht weitergezogen werden können (BGE *108* Ia 266 f.).

Schliesslich verdient hier noch die Möglichkeit der Disziplinierung von Geistlichen als repressives Aufsichtsmittel Erwähnung. Da die Geistlichen im Kanton Bern sowohl im kirchlichen wie auch im staatlichen Dienst arbeiten, also ein sogenanntes «kirchliches Staatsamt» ausüben, unterliegen sie sowohl der innerkirchlichen «Kirchenzucht» wie auch der staatlichen Disziplinierung. Dementsprechend wird in Art. 28 des Kirchengesetzes die «Streichung aus dem Kirchendienst» als äusserste Disziplinierung eines Geistlichen unterschiedlich geregelt, und zwar je nachdem, ob ein kircheninterner Fall der Amtsunwürdigkeit bzw. Nichteignung vorliegt oder ob der äussere Tatbestand der «schwerwiegenden Gefährdung des konfessionellen Friedens» erfüllt ist. Während der Regierungsrat in jenem Fall die Streichung nur auf Antrag der kirchlichen Oberbehörden vornehmen

darf (Art. 28 Abs. 1 Ziff. 1 des Kirchengesetzes), entscheidet er in diesem Fall nach Anhörung der kirchlichen Oberbehörde selbst (Art. 28 Abs. 1 Ziff. 2 des Kirchengesetzes). Dasselbe gilt, wenn eine formelle Voraussetzung für den Kirchendienst (etwa die Handlungsfähigkeit) dahingefallen ist oder wenn durch ein gerichtliches Urteil die Amtsunfähigkeit oder -abberufung erklärt wurde (Art. 27 und 29 des Kirchengesetzes). Die Streichung aus dem Kirchendienst schliesst die Wählbarkeit an eine Pfarrstelle in einer Kirchgemeinde aus. Wer bereits ein Pfarramt betreut, kann jedoch nur auf das Ende der Amtsdauer aus dem Kirchendienst gestrichen werden. Innerhalb einer Amtsdauer ist lediglich die gerichtliche Abberufung möglich (Art. 16 der Staatsverfassung. Siehe REMO HOFER, Hg., Schweizerische und kantonale Erlasse, welche die Ordnung der bernischen Landeskirchen betreffen, Bern 1978, S. 96). Dabei handelt es sich freilich um die strengste der zur Diskussion stehenden disziplinarischen Sanktionen. Möglich wäre es auch, den betroffenen Geistlichen längstens auf ein Jahr und nicht länger als auf das Ende der ablaufenden Amtsperiode zu suspendieren. Gemäss Art. 30 Abs. 2 des Kirchengesetzes befindet darüber der Regierungsrat auf Antrag der kirchlichen Oberbehörde.

Das Kirchengesetz schliesst es folglich aus, dass der Regierungsrat aus eigener Kompetenz über einen kircheninternen Disziplinierungsgrund befindet (BALMER, Stellung, S. 81). Und selbst dort, wo die staatliche Amtsenthebung gewissermassen von selbst Platz greifen könnte, hat der Regierungsrat jeweils vorgängig die kirchliche Oberbehörde anzuhören.

Der Staat hat infolgedessen keine rechtlichen Möglichkeiten, um Geistliche, die sich beispielsweise unter Berufung auf die gemäss Art. 3 Abs. 2 des Kirchengesetzes als kirchliches Internum geltende «Liebestätigkeit» nicht der von der Staatsraison her geforderten Haltung anschliessen wollen oder können, in eigener Zuständigkeit zu disziplinieren. Wenn hier überhaupt eine Disziplinierung zur Diskussion steht, wäre dies Sache der kirchlichen Behörden selbst, welche sich hierfür laut Art. 28 Abs. 1 Ziff. 1 zur Amtsenthebung des weltlichen Armes des Staates bedienen können. Macht sich ein Geistlicher hingegen strafbar, so gelten für ihn dieselben Bestimmungen wie für die weltlichen Staatsbeamten. In diesem Fall gelangen die Vorschriften über die Amtsunfähigkeit eines Geistlichen zur Anwendung, was zur Folge hat, dass der Regierungsrat nach Vorliegen eines die Amtsunfähigkeit erklärenden Gerichtsurteils sowie nach Anhö-

rung der kirchlichen Oberbehörden die Streichung aus dem Staatsdienst verfügt (Art. 29 i. V. mit Art. 27 des Kirchengesetzes).

Zusammenfassend ist also folgendes festzuhalten: Wer als Inhaber eines kirchlichen Staatsamts etwa die staatliche Gesetzgebung oder staatliches Handeln in bestimmten Bereichen öffentlich kritisiert, kann – wenn überhaupt – nur auf Antrag der kirchlichen Oberbehörde aus dem Kirchendienst gestrichen werden. Wer jedoch einen Straftatbestand erfüllt, indem er staatliches Recht bricht, setzt sich möglicherweise der staatlichen Disziplinierung aus, die in äusserster Konsequenz bis zur Amtsenthebung (Abberufung aus dem Amt) führen kann.

c) Autonomie der Kirchen im Bereich kirchlicher Interna

Es gilt als unbestritten, dass die Kirchen, selbst wenn sie öffentlichrechtlich anerkannt sind, in gewissem Umfang einen autonomen Bereich gegenüber dem Staat beanspruchen können. Das Bundesgericht behandelt sie in dieser Hinsicht gleich wie die Gemeinden, die bei staatlichen Eingriffen die ihnen vom Kanton zugestandene Autonomie geltend machen und – wenn sie davon wie ein Privatrechtssubjekt betroffen sind – sich darüber hinaus auch auf die allen Bürgern zustehenden verfassungsmässigen Rechte berufen können (vgl. BGE *108* Ia 85 und 268 sowie BGE *112* Ia 363 f.). In der Lehre wird überdies die Auffassung vertreten, dass die öffentlichrechtlich anerkannten Kirchen zudem berechtigt wären, sich mittels staatsrechtlicher Beschwerde vor Bundesgericht auch auf die Kultusfreiheit gemäss BV Art. 50 Abs. 1 zu berufen (KARLEN, Grundrecht, S. 264, mit Hinweis auf BGE *36* I 377). Es ist allerdings fraglich, ob das Bundesgericht das kirchliche Selbstbestimmungsrecht über das Ausmass des den Kirchen vom Kanton im Rahmen der öffentlichrechtlichen Anerkennung zugestandenen Autonomiebereichs hinaus schützen würde, zumal dies einen Eingriff in die kantonale Kirchenhoheit bedeutete (vgl. BV Art. 3 und BGE *55* I 129).

Auf weitere Einzelheiten in diesem Zusammenhang soll hier nicht näher eingegangen werden. Es sei lediglich nochmals betont, dass die Kirchen durch ihre öffentlichrechtliche Anerkennung nicht vollständig in den Staat eingegliedert werden, sondern dass ihnen durchaus ein auch durch das Bundesgericht geschützter Autonomiebereich verbleibt.

Wie bereits angedeutet, fällt in diesen Autonomiebereich primär, was das Berner Kirchengesetz den Landeskirchen in Art. 3 Abs. 2 als innere Angelegenheit zur eigenständigen Regelung überlässt. Daraus darf hingegen nicht geschlossen werden, dass die Kirchen einen rechtsfreien Raum beanspruchen können. Aus den vorstehenden Ausführungen über die Bedeutung von Art. 86 Abs. 2 der Berner Staatsverfassung und Art. 50 Abs. 2 der Bundesverfassung wurde deutlich, dass der Staat den Religionsgemeinschaften – ob öffentlich-rechtlich anerkannt oder nicht – keine Sonderrechte hinsichtlich der Einwirkung auf die öffentliche Ordnung einräumt. «Wirken Kultushandlungen nach aussen, so unterliegen sie gleich jeder anderen sich in der Öffentlichkeit abspielenden Tätigkeit den im Interesse des menschlichen Zusammenlebens erforderlichen polizeilichen Beschränkungen und der Aufsicht der staatlichen Behörden, denen die Pflicht obliegt, Störungen der öffentlichen Ordnung zu verhindern» (Entscheid der Baurekurskommission II des Kantons Zürich vom 14. August 1984, abgedruckt in: ZBl., 89, 1988, S. 181).

In der Bundesverfassung wird ferner festgehalten, dass die Rechtssphäre des Staats nicht nur durch aktives Verhalten der Kirchen und ihrer Angehörigen tangiert werden kann, sondern auch dann, wenn diese es aus religiöser Veranlassung heraus unterlassen, ihren bürgerlichen Pflichten nachzukommen. So wird in BV Art. 49 Abs. 5 ausdrücklich hervorgehoben, dass «Glaubensansichten ... nicht von der Erfüllung der bürgerlichen Pflichten» entbinden. Besondere Relevanz erfährt diese Vorschrift bei der allgemeinen Wehrpflicht. So erscheint es aufgrund von Art. 49 Abs. 5 ausgeschlossen, dass sich Dienstpflichtige unter Berufung auf ihren Glauben vom Dienst ausnehmen können.

d) Kirchen und Politik im Spannungsfeld von kirchlicher Autonomie und staatlicher Kirchenaufsicht

Am vorstehend erwähnten Beispiel wird deutlich, dass religiös motivierte Ethik und staatliches Recht nicht in allen Belangen in Übereinstimmung gebracht werden können. In vielen Bereichen herrscht zwar Einigkeit, weshalb man für den an Freiheit, Solidarität und demokratischer Teilhabe orientierten Staat feststellen kann, dass hier christliche Wert- und staatliche Rechtsordnung insofern übereinstimmen, als die Kirchen dem Rechtsstaat – anders als dem totalitären Staat – nicht mit Ablehnung oder gar Widerstand, sondern in part-

nerschaftlicher Haltung begegnen. Gleichwohl gibt es jedoch – wie erwähnt – Bereiche, in denen das geltende Recht des Staates in Konkurrenz zu christlichen Werten tritt.

An sich könnte sich der weltanschaulich neutrale Staat auf den Standpunkt stellen, es handle sich dabei um eine kritische Haltung gegenüber seiner Rechtsordnung, wie sie im freiheitlichen Gemeinwesen gang und gäbe ist, weshalb ihm solche Differenzen nicht Anlass zur Beunruhigung geben müssen. In der Tat sieht die Rechtsordnung – wie hiervor ausgeführt – vor, dass sich niemand mit Berufung auf seine Glaubensansicht den Konsequenzen eines allfälligen Rechtsbruchs – mag dieser auch christlich begründet erscheinen – entziehen kann und darf (BV 49 Abs. 5 und BV Art. 50 Abs. 2). Gleichwohl kann es letztlich den Staat nicht gleichgültig lassen, wenn die kirchliche Haltung im Widerspruch zu seiner Rechtsordnung steht. Denn noch immer gehört ein weit überwiegender Teil seiner Bürgerinnen und Bürger einer der Landeskirchen an. Bei den Kirchengliedern können jedoch solche Widersprüche zu Gewissens- und Loyalitätskonflikten führen, zumal sie zwar der staatlichen Rechtsordnung unterstehen, sich als Christinnen und Christen zugleich aber auch christlichen Werten verbunden fühlen. Es liegt infolgedessen im gemeinsamen Interesse von Staat und Kirchen, solche konkurrierenden Bereiche, bei denen beide die letzte Zuständigkeit beanspruchen, durch gegenseitige Verständigung zu bereinigen.

Gelingt dies nicht, so haben die Kirchen im demokratischen Gemeinwesen Gelegenheit, ihr Anliegen zum Gegenstand öffentlicher Meinungs- und Willensbildungsprozesse zu machen. Die kirchlichen Repräsentanten verfügen hierzu über sämtliche grundrechtlich gesicherten Mitwirkungsmöglichkeiten (wie etwa das ungeschriebene Verfassungsrecht auf Meinungsäusserungsfreiheit und die Pressefreiheit, BV Art. 55) sowie die Volksrechte (wie Initiative und Referendum). Anders als bei den Kirchen, die – wie vorstehend ausgeführt – einen vom Staat autonomen Bereich interner Angelegenheiten beanspruchen können, ist umgekehrt der weltanschaulich neutrale Staat im Rahmen solcher Meinungs- und Willensbildungsprozesse bis in seine innersten Bezirke der Einmischung und Kritik verschiedenster und teilweise gegenläufiger Interessen ausgesetzt. Der demokratisch-pluralistisch konzipierte Staat muss es sich somit gefallen lassen, dass sich gesellschaftliche Kräfte – wie die Kirchen – an seiner konkreten Ausgestaltung mitbeteiligen, obschon diesem selbst kein Einmischungsrecht in den autonomen innerkirchlichen Bereich und noch

weniger in den grundrechtlich geschützten Bereich privatrechtlicher Organisationen wie etwa der Parteien zusteht. «Die öffentlichen Dinge, auch der Staat mit seinem Recht und seiner Gewalt und der Fragwürdigkeit seines Rechtes und seiner Gewalt, sind jederzeit dem fragenden und dem kritischen Wort der Kirche ausgesetzt. Der Staat kann nicht seinen Raum aussparen und zur Kirche sagen: 'Das geht dich nichts an, das ist meine Angelegenheit'» (ULRICH NEUENSCHWANDER, in: Recht, Gewalt und Kirche, hg. vom Verein für freies Christentum der bernischen Landeskirche, Bern 1973, S. 19). Allerdings steht am Ende dieses Entscheidfindungsprozesses der Mehrheitsentscheid durch das Volk oder dessen Repräsentanten. Deswegen ist es letztlich der Staat, mithin die stimmberechtigte Mehrheit oder die Mehrheit der vom Volk gewählten Repräsentanten, die darüber befinden, welche Wertordnung im Bereich dieser gemischten Dinge (res mixtae), wo sich Kirchen, Staat und Gesellschaft gleichermassen für kompetent erachten, gelten soll. (Das Mehrheitsprinzip findet jedoch seine Schranke, wo völkerrechtliche Verpflichtungen – wie etwa das ius cogens im Bereich der Menschenrechte – unverrückbare innerstaatliche Bindungen an international geltende Rechtsgrundsätze bezeichnen.)

Dringen die Kirchen nicht durch und unterliegt ihr Anliegen im konkreten Fall, so dürfen der Staat und die säkulare Gesellschaft trotz demokratischer Ausmarchung nicht erwarten, dass die Kirchen ihre aus der christlichen Botschaft geschöpften politischen Postulate fallenlassen und «Ruhe geben». Wie der deutsche Staatsrechtslehrer Ernst-Wolfgang Böckenförde mit Recht hervorhebt, ist «auch im liberalen Verfassungsstaat und bei kirchlich wie staatlich, religiös wie politisch anerkannter und eingehaltener Religionsfreiheit eine gegenständliche Bereichsabgrenzung zwischen Religion und Politik – damit deren problemloses Nebeneinander nicht zu erwarten» (zitiert aus: Politische Theologie – Begriff und Bedeutung, in: NZZ, Nr. 123, 30./31. Mai 1981, S. 69).

So kann das im übrigen auch als kirchliches Internum in Art. 3 Abs. 2 des Kirchengesetzes festgehaltene Gebot der «Liebestätigkeit» die Kirchen und ihre Vertreter zum tätigen Akt christlicher Nächstenliebe aufrufen, wo das demokratisch legitimierte staatliche Recht eine derartige Handlung missbilligt. Prekär wird in diesen Fällen die Frage, wie vorzugehen ist, ohne dass staatliches Recht gebrochen wird. Damit stellt sich zugleich das Problem des zivilen Ungehorsams, auf das hier freilich nicht näher eingetreten werden

soll, zumal ein vertieftes Eingehen auf diese facettenreiche Problematik den Rahmen des vorliegenden Berichts sprengen würde (siehe dazu etwa Widerstand ? Christen, Kirchen und Asyl, Bern, SEK, 1988, passim). Dazu sei hier abschliessend nur soviel festgehalten, dass der weltanschaulich neutrale Staat – wie vorstehend ausgeführt – den Rechtsbruch auf jeden Fall verfolgen muss, selbst wenn es religiöse Motive waren, die Anlass zur strafbaren Handlung gegeben haben. Eine andere Frage ist allerdings, ob und inwiefern die religiöse Gewissensbindung oder gar eine innerkirchliche Weisung den kirchlichen Amtsträger, der das staatliche Recht missachtet hat, im Sinne einer Schuldminderung oder eines Rechtfertigungsgrundes strafrechtlich zu entlasten vermag.

5. Trennung von Kirche und Staat

a) Vorbemerkungen

Wer von Trennung von Kirche und Staat spricht oder diese postuliert, muss zugleich bezeichnen, worauf sich die Trennung beziehen soll. Er muss angeben, ob es ihm dabei um eine vollständige Trennung geht, womit sämtliche Beziehungen zwischen Staat und Kirche abgebrochen werden sollen, oder ob die Verbindung nur teilweise gelokkert werden soll. Soll etwa die kirchliche Steuerhoheit aufgegeben werden? Oder soll nur die staatliche Besoldung der Geistlichen aufgehoben werden? Soll die öffentlichrechtliche Anerkennung zurückgenommen und das Kirchenwesen privatisiert werden? Oder soll nur die staatliche Kirchenaufsicht gemildert werden? Ohne eine Klärung solcher Prämissen vermag man das System der Trennung von Kirche und Staat nicht darzustellen, gibt es doch – wie im folgenden zu zeigen ist – kein allgemeingültiges System der Trennung, sowenig wie man einen allgemeingültigen Prototyp für die enge Verbindung von Kirche und Staat auszumachen vermag. Im Grunde ist jedes Zusammentreffen von Kirche und Staat von trennenden, aber auch verbindenden Elementen gekennzeichnet, so dass, wenn von Trennung von Kirche und Staat die Rede ist, genau angegeben werden muss, welches verbindende Element getrennt werden soll.

Aus diesem Grund bereitet es auch Mühe, ohne konkrete Vorgaben Vor- und Nachteile der Trennung von Kirche und Staat aufzulisten. So mag es dem laizistisch gesinnten Betrachter der staatskir-

chenrechtlichen Beziehungen problematisch erscheinen, dass den Kirchen ein vom Staat verliehenes Besteuerungsrecht zuerkannt wird. Umgekehrt würde – wie noch zu zeigen ist – der Entzug der Steuerhoheit zu einer erheblichen Schmälerung der finanziellen Möglichkeiten der Kirchen führen. Viele Aufgaben, welche die Kirchen namentlich im Sozialbereich dem Staat abnehmen, müsste dieser dann selbst übernehmen, was letztlich zu einer höheren Steuerbelastung der Bürgerinnen und Bürger führen würde. Wem also am Erhalt des bestehenden kirchlichen Dienstes gelegen ist oder wem die «Laizität» des Gemeinwesens weniger wichtig erscheint als der fiskalische Nutzen des kirchlichen Wirkens, wird für die Beibehaltung der kirchlichen Steuerhoheit optieren. Was sich für die einen als Vorteil erweist, stellt sich somit je nach Interessenlage für die anderen als Nachteil dar. Dies gilt auch, wenn man sich die Frage nach Trennung von Kirche und Staat bei der staatlichen Kirchenaufsicht stellt. Auch in dieser Hinsicht wird die Antwort je nach Standpunkt, von dem aus die Fragestellung angegangen wird, unterschiedlich ausfallen. So ist anzunehmen, dass diejenigen, die sich für grösstmögliche Kirchenfreiheit einsetzen, die Aufhebung der Kirchenaufsicht favorisieren werden, während umgekehrt wohl daran festhalten möchte, wer dem freien, d.h. staatlich nicht kontrollierten, Wirken der Kirchen eher skeptisch oder gar ablehnend gegenübersteht. Ähnliches kann auch für die unterschiedliche Bewertung der Eingliederung theologischer Fakultäten in staatliche Universitäten festgehalten werden: Wer die Theologie für keine mit anderen Disziplinen vergleichbare Wissenschaft hält und zudem die Einrichtung von theologischen Fakultäten im Rahmen staatlicher Universitäten als Privilegierung der Kirchen betrachtet, wird wohl für deren Abschaffung plädieren. Auf der anderen Seite werden sich diejenigen, die die Theologie als Wissenschaftszweig anerkennen oder die theologischen Fakultäten zumindest für nicht wegzudenkende Bestandteile der traditionellen Universitäten abendländischer Prägung erachten, für deren Beibehaltung entscheiden.

Angesichts der vorstehenden Ausführungen sei hier nochmals hervorgehoben, dass Vor- und Nachteile der Trennung von Kirche und Staat nicht ohne bestimmte Vorgaben oder Annahmen, die von weltanschaulichen oder politischen Vorverständnissen geprägt sind, zur Darstellung gebracht werden können. Wenn also im folgenden auf die Trennung von Kirche und Staat eingegangen wird, so wird für den vorliegenden Bericht mangels eindeutiger Vorgaben angenom-

men, dass damit eine *vollständige* Trennung etwa im Sinne der eidgenössischen Volksinitiative auf vollständige Trennung von Kirche und Staat vom 2. März 1980 gemeint ist. Soweit auf die Verhältnisse im Kanton Bern Bezug genommen wird, ist infolgedessen zu erörtern, welche Folgen eine *vollständige* Trennung von Kirche und Staat für den Kanton Bern haben könnte; dabei wird unterstellt, dass eine finanzielle Mehrbelastung des Steuerzahlers oder die Gefährdung des religiösen Friedens negative Werte darstellen, die – wenn sie aus der vollständigen Trennung resultieren – die Trennung als nicht erstrebenswert erscheinen lassen.

b) Das Trennungspostulat als Schlagwort

In der Diskussion um die rechte Ausgestaltung des Verhältnisses der Kirchen zum Staat begegnet man nicht selten dem Postulat nach Trennung von Kirche und Staat. Dabei gilt vorab festzuhalten, dass das Trennungspostulat keine Erfindung der Gegenwart ist, sondern bereits im vergangenen Jahrhundert als «Zauberformel» im Ringen um die Entflechtung von Kirche und Staat verwendet wurde. So steht das Trennungspostulat etwa hinter der namentlich von Camillo Cavour vertretenen liberal-laizistischen Maxime von der «freien Kirche im freien Staat». Und noch 1926 wagte der Schweizer Staatsrechtslehrer Zaccaria Giacometti die Prognose, dass «die Trennung von Staat und Kirche das kirchenpolitische System der Zukunft sein» werde (in: Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche, Tübingen 1926, S. XV). Wenngleich oftmals solcherart polemisch zugespitzt verwendet, kommt dem Trennungspostulat immerhin das Verdienst zu, dass es wesentlich zur Loslösung der Kirchen aus der staatlichen Umklammerung im Staatskirchentum beigetragen hat.

Bei der Verwendung des Trennungspostulates wird indessen häufig übersehen, dass es sich hierbei weniger um eine Zauber- als vielmehr um eine Leerformel bzw. um ein politisches Schlagwort handelt; denn es erscheint unmöglich, dadurch ein bestimmtes für ideal befundenes kirchenpolitisches System zu bezeichnen. Wie eingangs erwähnt, gibt es denn auch bei jeder Ausgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat trennende Elemente, die dem ganzen Staat-Kirche-Verhältnis die Bezeichnung «Trennung» zu vermitteln vermögen. So wird etwa das kirchenpolitische System des Kantons Basel-Stadt – wie dasjenige der Weimarer Verfassung, deren Staats-

kirchenartikel in das geltende Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland inkorporiert wurden – als «hinkende Trennung» (ULRICH STUTZ, Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII., Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 1925, Nr. 314, S. 54, Anm. 2) bezeichnet, obschon auch in Basel-Stadt die Kirchen öffentlichrechtlich anerkannt sind, Steuerhoheit besitzen und der staatlichen Oberaufsicht unterstehen.

Umgekehrt kann bei den kirchenpolitischen Ordnungen der Kantone Genf und Neuenburg nicht einfach von Systemen vollständiger Trennung von Kirche und Staat gesprochen werden. Während im Kanton Neuenburg seit 1941 insofern vollständige Trennung herrscht, als hier die Kirchen juristische Personen des Privatrechts sind, ist in Genf, wo seit 1907 die Trennung gilt, diese dadurch gemildert, dass die Kirchen seit 1944 durch Gesetz öffentlich anerkannt sind. In beiden Kantonen hat sich der Staat bereit erklärt, die fakultative Kirchensteuer einzuziehen, wenn auch unter Verzicht auf die Zwangsvollstreckung. Ferner wird in beiden Kantonen die Erteilung des Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen gewährleistet. In Neuenburg erhalten die Kirchen überdies einen bescheidenen finanziellen Beitrag, der unter ihnen entsprechend ihrer Mitgliederzahl aufzuteilen ist (REINHARD KUSTER, Zur Initiative «Vollständige Trennung von Staat und Kirche» – Stellungnahmen der Kantone und Parteien, Zürich 1979, S. 13). Anzumerken bleibt freilich, dass die Kirchen in beiden «Trennungs»-Kantonen aufgrund der fehlenden Steuerhoheit erhebliche finanzielle Schwierigkeiten aufweisen, was den Seelsorgedienst entsprechend behindert.

Schliesslich zeigt ein Blick auf die Situation in den USA, deren kirchenpolitisches System mitunter als Trennungsmodell par excellence hervorgehoben wird, dass sich selbst dort in vermehrtem Masse ein Zusammenwirken von Staat und Kirchen feststellen lässt: So hat der Kongress einen eigenen Pfarrer. Zudem gibt es eine Militärseelsorge. Ferner wird die Bibel bei Eidesleistungen benützt und werden kirchliche Einrichtungen wie etwa kirchliche Schulen und Krankenhäuser gefördert. Und schliesslich geniessen die Religionsgemeinschaften steuerliche Vorteile (Abschreibung von Spenden an sie, Befreiung der kirchlichen Organisationen von der Einkommenssteuer) sowie Postprivilegien (AXEL FREIHERR VON CAMPENHAUSEN, Staatskirchenrecht, 2. Aufl., München 1983, S. 228). Insgesamt betrachtet trifft die Formel «separation of Church and State» für die Verhältnisse in den USA kaum mehr zu. Angemessener wäre es,

hierfür den Ausdruck «co-operative separatism» (PAUL G. KAUPER) zu verwenden (Nachweise bei KARLEN, Grundrecht, S. 103).

Zum Trennungspostulat ist abschliessend festzuhalten, dass es die Religionsfreiheit zu sehr als Glaubensfreiheit des einzelnen Bürgers begreift. Dabei wird ausser acht gelassen, dass für alle grossen christlichen Konfessionen die kollektive Glaubensausübung wesentlich erscheint: Die Christen leben ihren Glauben nicht für sich allein gleichsam als Monaden, sondern verwirklichen ihn zusammen in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft, in der Kirche als Institution. Aus diesem Grund vermag der Staat die christlichen Konfessionen nicht anders als in Institutionen wahrzunehmen. Solange ein Grossteil der Bürger einer der christlichen Kirchen angehört, wird der Staat diese jedoch nicht ignorieren können. Im Gegenteil: die Tatsache, dass es dieselben Menschen sind, die grossmehrheitlich sowohl dem Staat wie auch den Kirchen angehören, gebietet es ihm, mit den Kirchen eine kooperative Partnerschaft einzugehen.

c) Die von Volk und Ständen am 2. März 1980 verworfene eidgenössische Volksinitiative auf vollständige Trennung von Kirche und Staat

Am 2. März 1980 wurde dem Schweizervolk die Initiative auf vollständige Trennung von Kirche und Staat zur Abstimmung unterbreitet. Damit hatte das Trennungspostulat auch in der Schweiz konkret Gestalt angenommen. Es vermochte sich indessen nicht durchzusetzen, zumal die Initiative verworfen wurde (auch vom Stand Bern), was nicht zuletzt die – trotz Zunahme der Kirchenaustritte – immer noch hohe Popularität der Kirchen im Volk bewies. Die Trennungsinitiative soll hier besondere Erwähnung finden, weil dank ihr die einzigartige Bedeutung der Kirchen für Staat und Gesellschaft wieder verstärkt ins öffentliche Bewusstsein gedrungen war. So äusserte sich etwa der Bundesrat, der die Trennungsinitiative im übrigen zur Verwerfung empfahl, in seiner Botschaft zur Trennungsinitiative wie folgt zum besonderen Stellenwert der Kirchen im freiheitlich-demokratischen Gemeinwesen:

«Die ... Kirchen unterhalten oder unterstützen zahlreiche soziale und karitative Werke. Ihre Dienste stehen jedermann offen und reichen vom Kindergarten über Jugend-, Familien- und Verbandsarbeit, über die vielen Formen der Erwachsenenbildung bis hin zur Familienberatung, Telefonseelsorge und Betreuung von Betagten,

Kranken, Behinderten, Armen, Selbstmordgefährdeten sowie verschiedener gesellschaftlicher Randgruppen. Darin erschöpfen sich aber ihre Leistungen nicht. Die von den Kirchen aus dem Geist der Heiligen Schrift vertretenen Grundwerte sind für den Staat unentbehrlich. Es sind dies vor allem Achtung vor der Freiheit und Würde der menschlichen Person, ferner Liebe, Wahrheit, Friede, Gerechtigkeit und Solidarität. Durch Erhaltung und Vermittlung solcher Grundwerte tragen die Kirchen eine hohe Verantwortung für Staat und Gesellschaft. Die Grundwerte stehen nicht zur freien Disposition. Sie sind Ausdruck einer humanen Lebensordnung und tragen wesentlich dazu bei, dass Recht und individuelle Ethik in Übereinstimmung gebracht werden und dass der Bürger das Recht nicht nur befolgt, sondern es innerlich bejahen kann» (Bundesblatt, 130, 1978, II, S. 693).

Gleich wie der Bundesrat, so haben sich auch sämtliche Kantone (darunter also auch der Kanton Bern) und alle grösseren Parteien (unter anderen FDP, CVP, SP, SVP, LPS, LdU und EVP) in ihren Vernehmlassungen zuhanden des Bundesrates gegen die Initiative ausgesprochen (Angaben gemäss REINHARD KUSTER, Einwände gegen die Trennung von Staat und Kirche. Aus Vernehmlassungen der Kantone, in: NZZ, Nr. 256, 3./4. November 1979, S. 37). Dabei erscheint auffällig, dass auch die beiden «Trennungs»-Kantone Genf und Neuenburg in ihren Vernehmlassungen die Trennungsinitiative abgelehnt haben. So wurde namentlich von Neuenburger Seite mit Nachdruck betont, dass eine Annahme der Initiative die Abschaffung der gegenwärtigen faktischen Zusammenarbeit, basierend auf einer verhältnismässigen und für beide Partner vorteilhaften Trennung, bedeutet hätte. Schliesslich befürchtete man selbst im «Trennungs»-Kanton Neuenburg, dass die Initiative, sollte sie ihr Ziel erreichen, für den Staat schwerere Schäden nach sich ziehen würde als für die Kirchen (Vernehmlassung des Kantons Neuenburg zur Trennungsinitiative vom 30. August 1977, S. 2).

d) Folgen einer allfälligen Einführung der vollständigen Trennung von Kirche und Staat (etwa entsprechend der Trennungsinitiative vom 2. März 1980)

Im Vorfeld der Abstimmung über die Trennungsinitiative haben die Gegner der Initiative immer wieder auf die weitreichenden Konsequenzen einer vollständigen Trennung von Kirche und Staat auf-

merksam gemacht. Ihre Analysen und die daraus gezogenen Schlussfolgerungen besitzen heute noch Gültigkeit, weshalb bei der Darstellung der Folgen einer vollständigen Trennung von Kirche und Staat auf die damalige Argumentation zurückgegriffen werden kann (siehe vor allem FUCHS, Praxis, S. 292 ff., und Kirche–Staat im Wandel, hg. von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz, Zürich 1974).

Wird – wie es das Volksbegehren vorgesehen hatte – die Trennung von Kirche und Staat für die gesamte Eidgenossenschaft verlangt, so wäre darin zunächst ein erheblicher Eingriff in den schweizerischen Föderalismus zu erblicken, müsste doch zur Herstellung bundesweiter Trennung von Kirche und Staat die bis anhin bei den Kantonen liegende Kirchenhoheit auf den Bund übertragen werden. Sodann wäre wohl nach erfolgter Trennung eine öffentlichrechtliche Anerkennung der Kirchen künftig nicht mehr möglich. Den Kirchen stünden nur noch die Organisationsformen des Privatrechts, namentlich des Vereinsrechts, zur Verfügung. Abgesehen davon, dass bei Wegfall des mit der öffentlichrechtlichen Anerkennung verbundenen Besteuerungsrechts die Kirchen mit erheblichen finanziellen Problemen belastet wären, widerspricht die Privatisierung der Kirchen ihrem Selbstverständnis als Volkskirchen mit öffentlichem Charakter. Insbesondere für die evangelischen Kirchen bestünde damit die Gefahr des Auseinanderbrechens in Einzelkirchen, da nicht ausgeschlossen werden kann, dass sich die bekenntnisoffenen, staatlich anerkannten protestantischen Volkskirchen in bekenntnisgebundene Teile aufspalten und es so zu protestantischen Neugründungen nach Vereinsrecht kommen würde.

Mit dem Entzug des öffentlichrechtlichen Status wäre ferner der Wegfall der öffentlichen Kontrolle über die Kirchen verbunden. So wären die Kirchen nicht mehr zur öffentlichen Rechenschaftsablage verpflichtet, und ihre Akte (Rechtssätze und Verfügungen) könnten nicht mehr auf dem Beschwerdeweg bis vor Bundesgericht auf Willkür hin (Art. 4 BV) überprüft werden.

In finanzieller Hinsicht würde die Trennung von Kirche und Staat die Kirchen erheblich treffen, da die Trennung zugleich den Entzug der kirchlichen Steuerhoheit bedeuten würde. Aufgrund der im Gefolge der Aufhebung der Besteuerungsmöglichkeit zu erwartenden Mindereinnahmen müssten die Pfarrstellen stark eingeschränkt werden. Spezialpfarrämter wie etwa für Jugendarbeit, für Telefonseelsorge und für Industrie und Wirtschaft könnten wohl nicht mehr

weitergeführt werden. Für die Beratung in Ehe- und Lebensfragen sowie für den kirchlichen Sozialdienst würden die erforderlichen Mittel fehlen, und der kirchliche Gebäudeunterhalt wäre in Frage gestellt. Entsprechend dem Rückzug der Kirchen aus diesen Bereichen der «Gemeinwohltätigkeit» würden auf den Staat neue und ausgabenträchtige Aufgaben zukommen, deren Finanzierung wohl nur über eine erhöhte Steuerbelastung aller Bürgerinnen und Bürger sichergestellt werden könnte (FUCHS, Praxis, S. 343 ff.).

Diese Überlegungen gelten mutatis mutandis auch für die Verhältnisse im Kanton Bern, zumal auch die Berner Kirchen eine Reihe von sozialen und anderen Aufgaben zugunsten des Gemeinwesens übernehmen. So wirken in den bernischen Kirchgemeinden in der Regel kirchlich angestellte Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter. Daneben gibt es in den Berner Kirchen kirchliche Spezialdienste in der Ehe- und Familienberatung, in der Gefängnis- und Spitalseelsorge, in der Betreuung von Drogenabhängigen, Asylbewerbern und Arbeitslosen. Die Kirchgemeinden wie auch die Kantonalkirche gewähren zudem finanzielle Beiträge an kirchliche und nichtkirchliche Sozialwerke. Eine vollständige Trennung von Kirche und Staat würde diese kirchlichen Sozialwerke grundsätzlich in Frage stellen und dem Kanton Bern erhebliche finanzielle Lasten überbürden (siehe dazu ISELIN, Gutachten, S. 41 ff.).

Die vollständige Trennung von Kirche und Staat bedeutet ferner, dass der Staat keine finanziellen Beiträge an die Kirchen ausrichten darf. Demgegenüber könnten Staat und Gemeinden weiterhin die Förderung beliebiger Aufgaben, auch kultureller Art, übernehmen und nichtkirchliche karitative Institutionen unterstützen. Die dadurch bewirkte Ungleichbehandlung käme wohl einer Diskriminierung der Kirchen gleich.

Für den Kanton Bern ist im speziellen zu beachten, dass dieser mehrere vertraglich übernommene Verpflichtungen gegenüber den Landeskirchen zu erfüllen hat, deren einseitige Auflösung im Zuge einer allfälligen Trennung von Kirche und Staat zu entsprechenden Entschädigungsforderungen seitens der Kirchen führen würde (nach Berechnungen im Gutachten ISELIN, S. 40, mehrere hundert Millionen Franken). Solche wohlerworbenen Rechte der Kirchen beruhen auf verschiedensten Rechtstiteln, bezüglich der römisch-katholischen Kirche sogar auf völkerrechtlichen Konkordaten (vgl. Vernehmlassung des Regierungsrates des Kantons Bern zur Volksinitiative für «die vollständige Trennung von Staat und Kirche» vom 17. August 1977).

Im Zusammenhang mit dem Postulat nach vollständiger Trennung von Kirche und Staat und deren Folgen stellt sich hier freilich noch die Frage, wie sich eine allfällige Trennung auf den Problemkreis Kirche und Politik auswirken würde. Bei der Beantwortung dieser Frage ist einerseits auf den Umstand hinzuweisen, dass die Kirchen dank ihres Besteuerungsrechts mehr Freiheit für ihr sozialethisches Wirken geniessen als bei freiwilliger Finanzierung. Bei vollständiger Trennung von Kirche und Staat besteht denn auch durchaus die Gefahr, dass die Kirchen als privatrechtliche juristische Personen in die Abhängigkeit von potenten Geldgebern geraten könnten und dadurch ihren politisch unabhängigen Status aufgeben müssten. Anderseits würden die Kirchen gezwungen, ihren innerkirchlich aufgegebenen sozialethisch-politischen Auftrag in der Gestalt von privatrechtlichen Verbänden wahrzunehmen. In diesem Fall wäre die Lage der Kirchen im Vergleich zu den politischen Parteien nicht mehr wesentlich verschieden: Die Kirchen unterlägen – wie die Parteien – nicht mehr der staatlichen Oberaufsicht. Ihre Finanzierung müsste nicht mehr offengelegt und innerkirchliche Entscheidfindungsprozesse nicht mehr transparent gemacht werden. Der volkskirchliche Charakter ginge verloren, was zur Folge hätte, dass die Kirchen nicht mehr auf die – soweit aufgrund der christlichen Botschaft überhaupt zulässige – politische Vielfalt der Meinungen und Interessen ihrer Mitglieder Rücksicht nehmen müssten, um so mehr als sie auch nicht mehr auf demokratisch-rechtsstaatliche Prinzipien verpflichtet werden könnten. Trotz solcher Nachteile wird gelegentlich die Meinung vertreten, die Privatisierung der Kirchen sei insofern von Vorteil, als diese «ihre Stimme kräftiger zum Tragen bringen könnten, wenn sie vom Staat getrennt wären». Namentlich wird die Frage aufgeworfen, ob «Appelle von Kirchen, die in grosser Vielfalt in Formen des völlig freien, bewussten und gewollten Zusammenschlusses wirken, nicht repräsentativer und glaubwürdiger» wären «als diejenigen unserer grossen Landeskirchen mit einer zwar aktiv-engagierten Spitze, aber einem weitgehend passiv-indifferenten, in den politischen Meinungsbildungsprozess der Gesamtkirchen in aller Regel nur schwach einbezogenen Kirchenvolk» (Zitate aus: DANIEL THÜRER, Staatsverständnis und Kirchenverständnis aus staatsrechtlicher Sicht, in: Schweizer Monatshefte für Politik, Wirtschaft, Kultur, 71, 1991, S. 300).

Dem ist allerdings entgegenzuhalten, dass sich als mögliche Konsequenz einer derartigen Privatisierung der Kirchen die Radikalisie-

rung, Fundamentalisierung und Konfessionalisierung ihres politischen Engagements ergeben könnte. Je nachdem, welche Strömung sich innerhalb der jeweiligen, verbandsmässig organisierten Denomination hauptsächlich Geltung verschafft, kann es geschehen, dass sich radikale oder fundamentalistisch ausgerichtete Tendenzen innerhalb der Kirche durchzusetzen vermögen. Eine derartige Entwicklung kann in öffentlichrechtlich anerkannten Volkskirchen mehr oder weniger ausgeschlossen werden, weil sich hier die verschiedenen innerkirchlichen Strömungen in ihren extremen Ausprägungen in der Regel im Anschluss an innerkirchliche Meinungsbildungsprozesse ausgleichen lassen.

Aus einer allfälligen Privatisierung der Kirchen könnte schliesslich auch eine zunehmende Konfessionalisierung der politischen Instanzen resultieren; dies insbesondere dann, wenn die Kirchen selbst sich in ihren eigentlichen Kultusbereich zurückziehen und sich zur Durchsetzung ihrer Anliegen einer Reihe von konfessionell geprägten Organisationen, Verbänden und Parteien im Sinne eines «weltlichen Armes» bedienen. Dass eine solche Konfessionalisierung des gesellschaftlichen Bereichs weder dem Verhältnis der Kirchen zum Staat im allgemeinen noch dem religiösen Frieden im speziellen zuträglich ist, bedarf hier keiner besonderen Hervorhebung.

Gesamthaft betrachtet kann somit festgestellt werden, dass die vollständige Trennung von Kirche und Staat in dem Sinne, dass die Kirchen nurmehr als privatrechtliche Körperschaften wirksam sein können, kein günstiges, für Staat und Kirche gleichermassen befriedigendes kirchenpolitisches Klima zu schaffen vermag.

6. Kirchenaustritt

a) Rechtliche Gesichtspunkte

Nachstehend soll zunächst auf rechtliche Aspekte des Kirchenaustritts eingegangen werden, bevor anschliessend einige statistische Angaben vorgestellt und erörtert werden.

Aus Art. 49 Abs. 2 der Bundesverfassung ergibt sich, dass den Kirchengliedern der jederzeitige Austritt aus der Kirche möglich sein muss. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit verbietet es aber den Kantonen nicht, den Austritt von gewissen Erfordernissen abhängig zu machen. So entschied das Bundesgericht in einem die Evangelisch-

reformierte Kirche des Kantons Bern betreffenden Fall, dass eine verbindlich angeordnete Bedenkfrist von 30 Tagen bis 6 Wochen vom Zeitpunkt der ersten Austrittsankündigung an gerechnet bis zur eigentlichen Austrittserklärung haltbar sei, um «einen überstürzten Austritt unter dem momentanen Einfluss von Drittpersonen nach Möglichkeit zu verhindern» (BGE *104* Ia 84). Aus dem gleichen Grund hielt es das Bundesgericht nicht für schikanös, wenn für die definitive Austrittserklärung eine beglaubigte Unterzeichnung verlangt wird, zumal dadurch die Echtheit der Unterschrift und eine unbeeinflusste Unterzeichnung gewährleistet wird (BGE *104* Ia 85).

Immerhin hat das Bundesgericht im erwähnten Berner Entscheid festgehalten, dass der Austritt ex tunc, d. h. vom Zeitpunkt der ersten Austrittsankündigung an, rechtswirksam werde, um auf keinen Fall den Anschein zu erwecken, die Landeskirche «wolle aus irgendwelchen, vor allem finanziellen Gründen den Austritt mit juristischen Mitteln möglichst hinausschieben» (BGE *104* Ia 86).

Wenngleich also die Landeskirchen den Kirchenaustritt an gewisse formelle Voraussetzungen knüpfen dürfen, bleibt es ihnen dennoch verwehrt, den Austritt mit einer Begründungspflicht zu verbinden. So aufschlussreich es auch für die Kirchen wäre, von jedem austretenden Mitglied die Austrittsmotivation zu kennen, so gebietet es der Schutz der Glaubens- und Gewissensfreiheit und die Garantie der persönlichen Freiheit, dass die Begründungspflicht nicht zum Austrittserfordernis erhoben werden darf (vgl. dazu HANS MARTI, Glaubens- und Kultusfreiheit, Sonderdruck aus der «Schweizerischen Juristischen Kartothek», Bern 1951, S. 13).

In kirchenrechtlicher Hinsicht ist zum Kirchenaustritt hervorzuheben, dass der Austritt aus der staatlich anerkannten Kirche katholischerseits nicht zugleich auch den Austritt aus der römisch-katholischen Universalkirche bedeutet. Nach der Lehre der katholischen Kirche erhält der Christ mit der Taufe ein unzerstörbares «Prägemal», das ihn für immer mit der wirklichen Kirche als corpus mysticum verbindet. Es gilt deswegen auch der Satz «Einmal katholisch, immer katholisch» (semel catholicus, semper catholicus). Schwierig zu beantworten und hier nicht zu erörtern ist die Frage, ob und inwieweit der Katholik, der aus der staatlich anerkannten Kirche ausgetreten ist, mit innerkirchlichen Strafen zu belegen sei, namentlich ob und inwieweit er trotz seines Austritts noch immer die kirchlichen Dienste – also insbesondere die Sakramente – in Anspruch nehmen dürfe (siehe zum Ganzen die Beiträge in: LOUIS CARLEN,

Hg., Austritt aus der Kirche – Sortir de l'Eglise, Freiburg/Schweiz 1982). Anders gestaltet sich die Situation auf protestantischer Seite: Die Kirche erscheint hier zunächst als eine unsichtbare Gemeinschaft der Christgläubigen. Als solcherart geistlich begriffene Gemeinschaft ist sie einer rechtlichen Regelung entzogen. Soweit sie als sichtbare Vereinigung von Menschen in Erscheinung tritt und in dieser Hinsicht einer Normierung bedarf, geschieht dies in der Regel durch den Staat, d.h. in der Schweiz entsprechend der kantonalen Kirchenhoheit durch den Kanton. Obwohl sich in vermehrtem Masse die Auffassung Geltung verschafft, dass diese sichtbaren protestantischen kantonalen Landeskirchen letztlich nicht von der unsichtbaren, universellen Glaubensgemeinschaft getrennt werden können, gibt es im protestantischen Bereich keine der katholischen Universalkirche vergleichbare übergeordnete Instanz, die den Austritt eines Protestanten aus der evangelischen Landeskirche für die wirkliche Kirche für unwirksam erklären könnte. Wer also aus der evangelischen Landeskirche ausgetreten ist, hat damit zugleich auch von der eigentlichen Kirche Abschied genommen (vgl. URS JOSEF CAVELTI, Die öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften im schweizerischen Staatskirchenrecht, Freiburg/Schweiz 1954, S. 95).

b) Bewertung des Kirchenaustritts

Wie hiervor ausgeführt, darf von den aus der Kirche austretenden Personen nicht verlangt werden, dass sie ihre Abkehr von der Kirche begründen müssen. Aus diesem Grund können letztlich keine gesicherten Angaben über die Austrittsmotive gemacht werden und hat eine Bewertung des Kirchenaustritts notgedrungen nur einen hypothetischen Charakter. Dazu kommt, dass selbst in denjenigen Fällen, in denen der Kirchenaustritt aus freien Stücken begründet wird, jeweils fraglich ist, ob der angegebene Grund dem wirklichen Austrittsmotiv entspricht. So ist anzunehmen, dass der Austritt aus der Kirche häufig nur um des finanziellen Vorteils des Einsparens der Kirchensteuern erfolgt, jedoch bewusst oder unbewusst andere, in der Regel eher ideelle Motive vorgeschoben werden, damit man sich nicht gegenüber sich selbst oder nach aussen als unsolidarischen Materialisten darstellt. Schliesslich ist davon auszugehen, dass es vielfach zu kumulativen Häufungen der Austrittsgründe kommt und in der Austrittserklärung – etwa aufgrund eines aktuellen Anlasses – nur das ausschlaggebende Hauptmotiv angegeben wird. Der Kir-

chenaustritt bildet dann gewissermassen eine Flurbereinigung eines bis anhin chronisch vorhandenen Missbehagens oder einer bereits länger andauernden Distanznahme von der Kirche. Wenn also im folgenden auf einige Motive eingegangen wird, die gelegentlich beim Kirchenaustritt angegeben werden, so unter dem Vorbehalt, dass sich diese im konkreten Einzelfall möglicherweise für vorgeschoben erweisen können.

An erster Stelle sollen hier Kirchenaustritte erwähnt werden, die auf eine *grundsätzliche weltanschauliche Differenz zu Kirche, Christentum oder theistischem Glauben überhaupt* zurückgeführt werden können. Die Abkehr von der Kirche beruht in diesen Fällen auf einer prinzipiellen Ablehnung des durch die Kirchen institutionell verkörperten Christlichen oder Religiösen. Im solcherart begründeten Kirchenaustritt kann mithin die konsequente und kompromisslose Befolgung der eigenen, nichtchristlichen oder areligiösen Weltanschauung erblickt werden.

Im weiteren sind Kirchenaustritte anzuführen, die aus *Differenzen von einzelnen Gläubigen mit der innerkirchlichen theologischen Haltung* der jeweiligen Kirche resultieren. Es ist anzunehmen, dass solche Austrittsgründe auf katholischer Seite häufiger anzutreffen sind als im protestantischen Bereich. Ins Gewicht fallen dürfte dabei vor allem die Haltung der katholischen Kirche gegenüber geschiedenen und wiederverheirateten Katholiken, gegenüber der Empfängnisverhütung und gegenüber der Stellung der Frau in der Kirche sowie – aus jüngster Zeit – die Ernennung missliebiger Bischöfe und das Vorgehen bei der Wahl solcher Bischöfe. Eine Herausforderung für alle Volkskirchen bilden ferner Sekten verschiedenster, auch nichtchristlicher Provenienz. In einer Zeit sich wandelnder Werte und der Sinnkrise sind auch viele Kirchenglieder verunsichert. So fällt es den Kirchen zunehmend schwerer, ihren Angehörigen den zwischen den drängenden Zeitproblemen und der christlichen Botschaft bestehenden Zusammenhang in seiner ganzen Komplexität und Differenziertheit deutlich zu machen. Viele Kirchenglieder fühlen sich – ob zu Recht oder nicht, sei hier dahingestellt – in ihren Problemen allein gelassen und wenden sich unter Abkehr von den Volkskirchen religiösen oder pseudoreligiösen Gruppierungen zu, die in der Regel insofern attraktiv wirken, als sie ihren Anhängern die einfachsten religiösen Lösungs- und Sinndeutungsraster anzubieten vermögen, ohne dabei differenzierte theologische, politische oder soziale Reflexionen einbeziehen zu müssen. Das Zusammengehörigkeitsgefühl

und die damit verbundene Attraktivität solcher Gruppierungen wird dadurch zusätzlich verstärkt, dass bei ihnen in der Regel eine emotionale Stimmung vorherrscht und sie dank ihrer Kleinheit und klarer Strukturen Wärme und Geborgenheit zu vermitteln vermögen. Da solche Vereinfachungen und starken Gefühlsbetonungen dem Selbstverständnis der vor allem wegen ihrer Grösse oftmals als «kalt» empfundenen Volkskirchen widersprechen, haben diese es freilich schwer, gegen die starke Anziehungskraft dieser Gruppierungen aufzukommen.

Sodann ist auf *politisch motivierte* Kirchenaustritte hinzuweisen. Je nach politischer Haltung des Kirchengliedes kann sich ein Widerspruch zwischen seiner politischen Auffassung und der entsprechenden Haltung der Kirche ergeben. Vermag das Kirchenglied diese Spannung nicht mehr zu ertragen, erscheint ihm zumeist nur noch der Kirchenaustritt als Ausweg. Die Kirchen stehen dabei häufig vor dem Dilemma, dass sie es nie allen recht machen können: Schweigen sie zu einem zentralen sozialethischen Problem, so wird ihnen dies von den einen als mangelndes Engagement und laue Haltung vor dem Evangelium ausgelegt. Sprechen sie, so laufen sie Gefahr, dass sie bei einem anderen Teil der Gläubigen Anstoss erregen und Kirchenaustritte provozieren. Man wird indessen von den Kirchen erwarten dürfen, dass sie sich nicht mit Blick auf allfällige Kirchenaustritte von ihrem Öffentlichkeitsauftrag abhalten lassen und sich dennoch freimütig im Sinne des Evangeliums zu politischen Fragen äussern.

Schliesslich soll hier noch das *finanzielle Motiv* erwähnt werden: Obschon in der Regel nicht als Austrittsgrund angegeben, dürfte es das am häufigsten vorliegende Motiv für die Abkehr von der Kirche bilden. Viele Austretende haben wohl für sich die Rechnung gemacht, dass ihnen ein Verbleib in der Kirche nichts einbringt, weil dem Bezahlen der Kirchensteuern keine individuelle Gegenleistung der Kirche gegenübersteht.

Dieser Einstellung ist freilich kritisch entgegenzuhalten, dass die Kirchen mit ihrem Sozialwerk auch die Ausgetretenen von den Staatssteuern entlasten. Die anhaltende Austrittsbewegung wird zwangsläufig zu einer finanziellen Schwächung des kirchlichen Sozialwerkes führen, welches in zunehmendem Masse vom Staat selbst übernommen werden muss. Die damit verbundene zusätzliche Belastung des Staatsbudgets wird früher oder später auch die Ausgetretenen als Steuerzahler treffen.

Zur hohen Austrittsziffer ist abschliessend festzuhalten, dass die Abkehr von der Kirche heute mit keiner gesellschaftlichen Sanktion mehr verbunden ist. Hatte früher der aus der Kirche Austretende allenfalls mit Kritik seitens seiner Verwandten und Bekannten zu rechnen, so verhält sich heute das gesellschaftliche Umfeld ihm gegenüber in der Regel gleichgültig. Die Kirchenmitgliedschaft ist heute keine gesellschaftliche Selbstverständlichkeit mehr, weshalb die Abkehr von der Kirche keiner Sozialkontrolle mehr unterliegt. So artikuliert sich beim Kirchenaustritt die auch in anderen Bereichen konstatierbare Bindungslosigkeit gegenüber überkommenen gesellschaftlichen Institutionen. Als Beispiel sei etwa auf die hohe Ehescheidungsziffer hingewiesen, die belegt, dass soziale Bindungen, die früher als beinahe unaufhebbar galten, heute ohne weiteres aufgelöst werden können. Man kann zweifellos davon ausgehen, dass eine nicht geringe Zahl von Menschen sogar aus dem Staat austreten würden, wenn ihnen dies möglich wäre. Zusammenfassend kann demnach festgestellt werden, dass die Mitgliedschaft in der Kirche heute für viele keine unreflektierte vorgegebene Selbstverständlichkeit mehr darstellt, sondern sich in zunehmendem Masse als ein bewusster, individueller Akt zugunsten der Kirchenzugehörigkeit erweist. Es ist deshalb nicht abwegig, in dieser Individualisierungstendenz die Privatisierung des religiösen Lebens insgesamt zu erblicken, welche mehr und mehr zu einer grundsätzlichen Infragestellung des traditionellen volkskirchlichen Systems führen muss.

c) Statistische Angaben

Im folgenden soll auf eine Auswahl statistischer Angaben über den Kirchenaustritt eingegangen werden. Dabei erscheinen einige Vorbemerkungen angebracht.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass die nachstehenden Zahlen und deren Auswertung nicht auf sozialwissenschaftlich gesicherten Erhebungen beruhen. Die Zahlen und die dazugehörigen Angaben sind vielmehr den von den Kirchenverwaltungen zugestellten Statistiken entnommen. Eigene Recherchen hätten den Rahmen dieses Gutachtens sowohl in fachlicher wie auch in zeitlicher Hinsicht gesprengt. Sodann ist vorweg anzumerken, dass nicht alle drei Landeskirchen über vollständige Statistiken verfügen, die sich mit denjenigen der jeweils anderen Konfession vergleichen liessen. Dies gilt sowohl für den Kanton Bern wie auch für die zum Vergleich beige-

zogenen Kantone Zürich und Basel-Stadt. Aus diesem Grund handelt es sich bei den nachstehenden Statistiken lediglich um eine Auswahl.

Im weiteren sind nur in den Statistiken der evangelisch-reformierten Kirchen der Kantone Bern und Zürich die Angaben über die Austrittsgründe über einen längeren Zeitraum in vergleichbarer Weise zusammengestellt, so dass sich eigentlich nur diese beiden Statistiken sinnvollerweise vergleichend auswerten lassen.

Schliesslich ist als Vorbemerkung festzuhalten, dass die Austrittsstatistiken in der Regel im Rahmen der jeweiligen Jahresberichte der Landeskirchen veröffentlicht werden. Für die Evangelisch-reformierte Kirche des Kantons Bern gilt es speziell hervorzuheben, dass deren Jahresberichte seit Jahrzehnten Angaben über die Kirchenaustritte enthalten. Vor dem Berichtsjahr 1922/23 fehlen genaue Zahlen. Von 1922/23–1952 enthalten sie die Gesamtzahl mit differenzierendem Kommentar. Von 1953 an wird mit Zahlen angegeben, in welche Gemeinschaft der Übertritt erfolgt ist oder welche Gründe angegeben werden. Bis 1980 befinden sich die entsprechenden Angaben im allgemeinen Text; ab 1981 dann in der Abteilung «Kirchliche Statistik».

Im einzelnen präsentieren sich die Statistiken wie folgt:

1. Kanton Bern

1.1 Austritte aus der Römisch-katholischen Landeskirche des Kantons Bern

(Römisch-katholische Wohnbevölkerung nach Volkszählung 1980: 159 321).

Jahr	Austritte	+/- gegen Vorjahr in %
1983	301	
1984	367	21,9
1985	409	11,4
1986	501	22,5
1987	572	14,2
1988	475	–16,2
1989	583	22,7

Austritte total: 3208 = 2,01% der katholischen Wohnbevölkerung.

Gründe: keine näheren Angaben.

1.2 Austritte aus der Römisch-katholischen Gesamtkirchgemeinde der Stadt Bern

Jahr	Austritte	+/- gegen Vorjahr in %
1985	179	
1986	216	20,6
1987	271	25,5
1988	260	- 4,1
1989	316	21,5

Gründe: vor allem fehlende Identifikation mit der römischen Universalkirche; namentlich:
- mangelnde Gleichstellung der Frauen mit dem männlichen Klerus;
- Wahl nicht genehmer Bischöfe.

1.3 Austritte aus der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Bern (Quelle: Jahresberichte)

Synodalverband Bern-Jura; protestantische Wohnbevölkerung nach Volkszählung 1980: 755 886.

Jahr	Austritte	+/- gegen Vorjahr in %	Davon begründet (ohne die als «persönlich» bezeichneten Gründe)	in % aller Austritte	Politische Gründe absolut	in % der begründeten Austritte	
1983	911		448	49,2	16	3,6	
1984	986	8,2	520	52,7	34	6,5	im
1985	1215	23,2	806	66,3	129	16,0	Durch-
1986	1128	- 7,2	731	64,8	117	16,0	schnitt
1987	2115	87,5	1449	68,5	528	36,4	17,3 %
1988	1283	-39,3	724	56,4	164	22,7	
1989	1692	31,9	1017	60,1	205	20,2	

Austritte total: 9330 = 1,23% der protestantischen Wohnbevölkerung (Synodalverband; der Evangelisch-reformierte Synodalverband Bern-Jura umfasst die Kantone Bern und Jura sowie den südwestlichen Teil des Kantons Solothurn: Bezirke Bucheggberg, Kriegstetten, Lebern und Solothurn).

Gründe (hier nur auf die politischen bezogen):

- (bis 1985) Jurakonflikt;
- Haltung der Kirche zur Südafrikafrage;
- Rechts- bzw. Linkstrend der Kirchen;
- Haltung der Kirche zur Asylbewerberfrage.

Zur Verdeutlichung seien hier noch sämtliche Austrittsbegründungen aus dem Jahre 1989 angeführt (Quelle: Jahresbericht der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Bern): Übertritt zu anderen (Landes- und Frei-) Kirchen 313; Übertritt zu Sekten 29; Übertritt zu anderen Religionen (Juden, Moslems, asiatische Religionen) 14; Distanzierung von der Institution, betrachten sich aber weiterhin als Christen 91; Zweifel, Atheismus, andere Weltanschauung 47; politische Gründe 205; Kirchensteuer 97; «keine Beziehung mehr», kein Interesse, konfessionslos 221; «persönliche» und ungenannte Gründe 675; total 1692.

2. Austritte aus der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich
(Quelle: Jahresberichte)

Protestantische Wohnbevölkerung nach Volkszählung 1980: 614489.

Jahr	Austritte	+/- gegen Vorjahr in %	Davon begründet (ohne die als «persönlich» bezeichneten Gründe)	in % aller Austritte	Politische Gründe absolut	in % der begründeten Austritte	
1983	1625	-23,0	780	48,0	5	0,6	
1984	1486	- 8,6	678	45,6	1	0,1	im
1985	2059	38,6	758	36,8	104	13,7	Durch-
1986	2401	16,6	853	35,3	198	23,2	schnitt
1987	2424	1,0	959	39,6	174	18,1	9,9%
1988	2070	-14,6	690	33,3	43	6,2	
1989	2321	12,1	565	24,3	41	7,3	

Austritte total: 14386 = 2,34% der protestantischen Wohnbevölkerung.

Gründe (hier nur auf die politischen bezogen):

- bis 1985 Haltung der Kirche zum AJZ;
- Haltung der Kirche zur Südafrikafrage;
- Haltung der Kirche zur Asylbewerberfrage;
- kirchliche Unterstützung des Zentrums Boldern.

3. Austritte aus der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Basel-Stadt
(Quelle: Information der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt)

Protestantische Wohnbevölkerung nach Volkszählung 1980: 90440.

Jahr	Austritte	+/- gegen Vorjahr in %
1983	1323	
1984	1488	12,5
1985	1595	7,2
1986	1409	–11,7
1987	1413	0,3
1988	969	–31,4
1989	1125	16,1

Austritte total: 9322 = 10,31% der protestantischen Wohnbevölkerung.

Gründe:

- zu einem kleinen Teil aus Protest zur politischen Haltung der Kirche (die Zahl der so Ausgetretenen ist nahezu konstant);
- im Vordergrund bei den aus politischen Gründen Ausgetretenen: kirchliche Haltung zur Asylbewerberfrage;
- Hauptbegründung: sehr hohe Kirchensteuern.

Im Rahmen des vorliegenden Berichts interessiert vor allem, wie sich die Zahl politisch motivierter Kirchenaustritte im Kanton Bern im Verhältnis zu den beiden anderen zum Vergleich beigezogenen Kantonen entwickelt hat. Entsprechend der eingangs angeführten Vorbemerkungen lässt sich ein derartiger Vergleich jedoch sinnvollerweise nur zwischen den Statistiken der evangelisch-reformierten Landeskirchen der Kantone Bern und Zürich ziehen, zumal nur in diesen Statistiken die politisch motivierten Austrittsgründe speziell und auf vergleichbare Weise ausgewiesen werden. Da beim Vergleich von besonderem Interesse ist, wie gross der Unterschied politisch begründeter Kirchenaustritte in Bern und Zürich ist, bringt die nachstehende Tabelle die Differenz der jeweiligen Prozentanteile in Bern und Zürich pro Jahr zur Darstellung:

Jahr	Bern	Zürich	Differenz	
1983	3,6	0,6	3,0	Bern +
1984	6,5	0,1	6,4	Bern +
1985	16,0	13,7	2,3	Bern +
1986	16,0	23,2	7,2	Zürich +
1987	36,4	18,1	18,3	Bern +
1988	22,7	6,2	16,5	Bern +
1989	20,2	7,3	12,9	Bern +
Durchschnitt über die Jahre 1983–1989:	17,3	9,9		

Betrachtet man zunächst die Prozentanteile politisch motivierter Austritte im Verhältnis zu den übrigen Austrittsgründen, so zeigt sich, dass in Bern jährlich durchschnittlich etwa jeder sechste Kirchenaustritt politisch begründet wurde, während dies in Zürich nur bei etwa jedem zehnten Austritt der Fall war. Wenngleich es also festzustellen gilt, dass sowohl in Bern wie auch in Zürich die politisch motivierten Austrittsgründe keinen grossen Anteil an den Kirchenaustrittsgründen insgesamt ausmachen, ergeben sich dennoch erheblich unterschiedliche Zahlen für Bern und Zürich: Sichtlich ist der Anteil politisch motivierter Austritte im Kanton Bern durchschnittlich fast doppelt so hoch wie im Kanton Zürich. Nur einmal, nämlich 1986, war er in Zürich höher als in Bern. Auffällig ist schliesslich, dass der Unterschied nicht konstant gleich gross ist, sondern starke Schwankungen zeigt. Freilich erscheint der Aussagewert der hier wiedergegebenen Zahlen und Bezüge insofern relativiert, als die gesamten Austritte 1983–1989 im Kanton Bern nur 1,23 % der reformierten Wohnbevölkerung von 1980 ausmachten, im Kanton Zürich mit 2,34 % fast doppelt so hoch waren und in Basel-Stadt gar bei 10,31 % lagen. Die Austrittsrate bei der bernischen römisch-katholischen Landeskirche bewegte sich mit 2,01 % zwischen den Austrittszahlen der reformierten Kirchen der Kantone Bern und Zürich. Bei der Bewertung der Austrittsbegründungen ist schliesslich der Umstand zu beachten, dass in der hier betrachteten Periode von 1983–1989 im Kanton Bern die Hälfte bis zwei Drittel aller Austritte überhaupt begründet wurden, während dies im Kanton Zürich nur abnehmend von der Hälfte auf ein Viertel der Fall war; eine Tatsache, die sich nur schwer erklären lässt, vielleicht aber mit einem ungebrocheneren Verhältnis der Berner und der Bernerinnen zu Behörden und Verwaltung zusammenhängt.

Insgesamt fällt auf, dass die Evangelisch-reformierte Kirche des Kantons Bern im Jahre 1987 einen besonders hohen Anteil an politisch motivierten Kirchenaustritten aufzuweisen hat. Zwar ist in den Jahren 1985–1987 auch in Zürich eine erhebliche Zunahme von politisch begründeten Kirchenaustritten festzustellen, gleichwohl erreicht sie nicht die Höhe der für Bern ausgewiesenen Zahl von mehr als einem Drittel und gegenüber dem Vorjahr um mehr als das Vierfache angewachsener begründeter Kirchenaustritte. Dabei besteht wohl kein Zweifel, dass diese erhöhte Zunahme der politisch motivierten Austritte im Zusammenhang mit dem Engagement der Kirche oder eines Teils ihrer Repräsentanten zugunsten der Asylbewerber steht. Zu berücksichtigen ist ferner, dass am 5. April 1987 die Volksabstimmung über die Asylgesetzrevision stattfand, in deren Umfeld die Asylfrage in verstärktem Masse ins Bewusstsein der schweizerischen Öffentlichkeit gedrungen war. So zeigt eine Aufgliederung der politisch motivierten Kirchenaustritte für die Evangelisch-reformierte Gesamtkirchgemeinde der Stadt Bern, dass hier allein schon zu Beginn des Jahres 1987 die Hälfte aller politisch begründeten Austritte (114 von 205) auf die von den Ausgetretenen nicht geteilte Asylpolitik der Kirche zurückgeführt wurde (Quelle: Berner Zeitung vom 6. Februar 1987). In den Jahren 1988 und 1989 ist in Bern der Prozentanteil politisch begründeter Austritte wiederum auf etwa 12 % gesunken.

Die starken Schwankungen belegen, dass politisch motivierte Kirchenaustritte in erheblichem Ausmass vom aktuellen politischen Geschehen und dem entsprechenden politischen Engagement der Kirchen abhängig sind. Weshalb sich in dieser Hinsicht Unterschiede zwischen den evangelisch-reformierten Landeskirchen Berns und Zürichs ergeben, kann nicht mit Sicherheit ausgemacht werden. Es scheint, dass die Mitglieder der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Bern sensibler auf die von der Kirche oder ihren Repräsentanten nach aussen vertretene politische Haltung reagieren als die Zürcher Kirchenglieder. Dies, obwohl sich in Zürich die Asylfrage und andere von den Kirchen aufgegriffene politische Probleme (wie etwa Jugendunruhen, Südafrika usw.) in gleicher Schärfe stellen wie in Bern.

ZUSAMMENFASSUNG

WO STEHEN ALSO DIE KIRCHEN, UND WORAN IST DER STAAT MIT IHNEN?

Als Zusammenfassung ihres Gesamtberichts übernehmen die Autoren aus dem Kurzbericht die folgenden Schlussthesen:

Wo stehen also die Kirchen heute im gesellschaftlich-politischen Spannungsfeld, und warum erregen sie mit ihren politischen Äusserungen immer wieder Anstoss?

1. Die Kirchen weisen im Kanton Bern wie in der ganzen Schweiz eine so breite Mitgliedschaft auf wie sonst kein nichtstaatlicher Organisationsbereich. Offenbar ist das eine Auswirkung der christlichen Prägung unserer kulturellen Tradition.
2. Die Zugehörigkeit der einzelnen zu den Kirchen ist aber in Intensität und Qualität sehr unterschiedlich: teils mehr Tradition und familiäre oder gesellschaftliche Rücksichten als Überzeugung.
3. Die Erscheinungsformen der Kirchen in der pluralistischen Gesellschaft sind sehr vielfältig: neben Gottesdienst, Kasualien, Seelsorge und religiöser Jugend- und Erwachsenenbildung sind sie präsent in Bildungs-, Gesundheits-, Fürsorge-, Freizeit- und Vereinswesen, Medien und Wirtschaft, und unübersehbar im Stadt-, Dorf- und Landschaftsbild.
4. Dank ihrer privilegierten Stellung haben die Landeskirchen ihren Platz im Organisationsgefüge der Kantone und, weniger direkt, auch des Bundes. Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, theologische Fakultäten an den Universitäten, Einzug der Kirchensteuern durch den Staat, staatliche Pfarrbesoldung, Sonntagsruhe, Spital-, Gefängnis- und Armeeseelsorge, religiöse Formeln und Gebräuche im öffentlichen Recht und in der administrativen Praxis – das Bild ist von Kanton zu Kanton verschieden, zeugt aber insgesamt von der Fortdauer einer historisch gewachsenen Symbiose von Staat und Kirche.
5. Die Kirchen erbringen nicht nur Dienstleistungen, sie erheben auch Anspruch auf Einflussnahme, ähnlich anderen Gruppen mit gesellschaftsgestaltenden Zielen, aber mit transzendenter Verankerung.
6. Dieser Anspruch auf einen transzendenten Auftrag bringt die Landeskirchen in eine grundsätzliche Spannung zum Staat, mit dem sie rechtlich und administrativ weitgehend verbunden sind. Dabei steht den Kirchen zu ihrer Rechtfertigung ausser der Bibel keine vorzeigbare Instanz zur Verfügung.

7. Die bernischen Landeskirchen sind zwar weitgehend zu demokratischer Organisation verpflichtet. Das hindert nicht, dass eine aktivere Minderheit manchmal Stellungnahmen vertritt, mit denen die weniger beteiligte Mehrheit nicht übereinstimmt – ein demokratisches Grundproblem, das auch Parlamente und Parteien kennen.
8. Ein beträchtlicher Teil des Kirchenvolkes neigt zur Ansicht, die Kirche habe sich auf den privaten Lebensbereich, die Innerlichkeit, das persönliche Verhältnis zu Gott und den einzelnen Mitmenschen zu beschränken. In früheren Jahrhunderten verwehrte der Staat auch wirklich der Kirche wie andern eigene Gedanken über Gesellschafts- und Staatsgestaltung, und noch Mitte letzten Jahrhunderts wünschte der damals auf gesellschaftliche Veränderung bedachte demokratische Staat keine Opposition der damals noch sehr konservativen Kirche.
9. Als Folge der allgemeinen Demokratisierung, der Ökumenisierung der Kirchen und der Verlagerung des religiösen Bewusstseins von Glaubensfragen auf Handlungsziele hat angesichts der neuen Gefährdungen und Polarisierungen das sozialethische Bewusstsein der Kirchenleitungen, aber auch von Teilen der Basis, stark zugenommen. Dadurch kommen die Kirchen vermehrt in Berührung mit anderen, ausserkirchlichen Reform- und Protestbewegungen, was sie mit deren Gegnern in Konflikt bringen kann.
10. Dieses Engagement der Kirchen stützt sich auf christliche Grundwerte, aber auch immer wieder direkt auf das Glaubenserlebnis. Dieses ist jedoch nur schwer an andere zu vermitteln, so dass entsprechendes Handeln oft wenig Verständnis findet.
11. Die stärkere sozialethische Zuwendung zur Welt kompliziert die Stellung der Kirchen nach innen. Bleiben sie traditionell, provozieren sie den progressiven Flügel. Mit neuen Wertvorstellungen und dem Ruf nach Reformen jedoch entfremden sie sich die traditionsgebundeneren Kreise. Die heutige Breite der kirchlichen Mitgliedschaft zeigt, dass sowohl traditionelle wie emanzipierte Kreise ihr Anliegen bei der Kirche vertreten sehen. Beide Teile fühlen sich jedoch von weiteren Aspekten ihrer Kirche befremdet, ihre Anhänglichkeit erscheint deshalb begrenzt und auf die Länge unsicher.
12. Die Spannung zwischen transzendenter Orientierung und Staatsloyalität, zwischen aktiven Minderheiten und weniger beteiligten

Mehrheiten, zwischen der alten Hinwendung auf das Persönliche und Private und dem verstärkten politischen Engagement, zwischen Berufung auf den Glauben und ihr begegnender Verständnislosigkeit, zwischen Traditionellen und Progressiven sind die Hauptursachen, warum die Kirchen immer wieder Anstoss erregen und Widerspruch herausfordern. Manchmal bringen auch persönliche Schwächen Verstimmung: fehlende Sachkenntnis, undifferenzierte oder verständnislose Pauschalurteile und Übertreibungen, manchmal auch Lieblosigkeit. Dass man solche Mängel der Kirche besonders verübelt, weist auf ihr immer noch hohes Ansehen.

Und woran ist nun der Staat, speziell der Kanton Bern, mit diesen Kirchen?

13. Die Betrachtung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche aus politologischer, geschichtlicher, rechtlicher und erst recht aus theologischer Sicht zeigt, dass der heutige Staat an einer lebensfähigen Kirche, die sich nicht grundsätzlich gegen ihn stellt, ihm aber auch nicht die Stellung als letzte Instanz zubilligt, nur interessiert sein kann.
14. Verfassung und Gesetzgebung, Vorschriften, Verbote und Kontrollen können nicht einmal in einem absolut totalitären System ersetzen, was Gesinnung und Gewissen in den Staat einbringen oder nicht einbringen.
15. Der Staat kann ehrlicherweise nicht so tun (und der Kanton Bern tut das auch nicht), als wäre das gesellschaftliche und politische Leben so einschichtig, dass es durch eine klare Rechtsordnung in jeder Beziehung eindeutig und konfliktfrei geregelt werden könnte. Unterscheidet das bernische Kirchengesetz bei den Landeskirchen «äussere» und «innere» Angelegenheiten, so könnte man in etwas anderem Sinne auch beim öffentlichen, gesellschaftlichen Leben unterscheiden zwischen «äusseren» Angelegenheiten, die der Staat regelt, und «inneren» Angelegenheiten, zu denen in einer freiheitlichen Ordnung der Staat keinen Zugriff hat und auch nicht haben darf.
16 Dieser Bereich des gesellschaftlichen Lebens ist unter anderem der Ort der Kirche. Bei aller Zeitgebundenheit, die auch ihr anhaftet, ist sie in diesem staatsfreien Bereich ein stabilisierender Faktor, Ballast im Schiff, ohne den es nicht geht, oder vielleicht besser: ein Kompass, ohne den es auch nicht geht. In diesem

Lebensbereich, in dem sich auch die Frage nach dem Sinn stellt, kann sich nach aller Erfahrung nicht jeder einzelne allein durchschlagen; und eine Institution, die an die Stelle der Kirche treten könnte, gibt es gar nicht.

17. Der Staat anderseits geniesst diesen Schutz einer abgeschirmten Sphäre nicht – nicht mehr. Seit der Abschaffung des alten patrizischen Systems und der Einführung von Demokratie, Rechtsstaat und entsprechenden Verfassungen sind der Staat und seine Politik «öffentliche Angelegenheit» im wahrsten Sinn des Wortes. Jede einzelne Stimme oder Gruppierung aus Politik, Wirtschaft, Kultur und Geistesleben hat Anspruch und Recht darauf, ihre Meinung in das Ringen um die Gestaltung des Staates und seiner Tätigkeit einzubringen. Das schliesst natürlich auch die Kritik aus allen Perspektiven ein, auch die der Kirche – die ihrerseits ebenso aller Kritik ausgesetzt ist.
18. Gegen Kritik – ob berechtigt oder unberechtigt – hat der Staat nur ein Mittel: eine Politik, die nach innen und aussen mehrheitlich als effizient, klug und gerecht empfunden und anerkannt wird. Um eine solche Politik muss bis in alle Zukunft täglich neu gerungen werden. Dass dieses Ringen mühsam und das Regieren ein zermürbendes Geschäft ist, kann kein Gentleman's Agreement zum Ersticken einer Kritik rechtfertigen.
19. Solange es sich der Kanton Bern die Mühe kosten lässt, mit einer manchmal auch widerborstigen Kirche die heutige enge Beziehung zu pflegen, kann man annehmen, dass er seine eigene Relativität nicht vergisst, die Dimensionen des Menschlichen nicht verlieren wird und glaubwürdiger bleibt; auch er, nicht nur die Kirche, ist auf Glaubwürdigkeit angewiesen.
20. Der Staat Bern hat im Laufe seiner Geschichte verschiedentlich heftige Diskussionen um die Kirche und mit der Kirche durchgestanden. Es ist nicht zu beweisen, aber es scheint, dass diese Diskussionen mitgeholfen haben, ein Lebensgefühl zu schaffen und zu bewahren, das hier seine besondere Prägung hat.

Aus dem vorliegenden Bericht bleibt vielleicht am längsten die seinerzeitige Äusserung von Bundesrat Tschudi haften, die Kirche sei weder Dienerin noch Herrin des Staates, vielleicht aber sein Gewissen. Damit ist viel gesagt. Gewissen ist grundsätzlich unbequem, doch es kann nicht wirklich eine Frage sein, ob das gegen das Gewissen spricht.

ANHANG



Abkürzungen

Am	Amos
Apg	Apostelgeschichte
BGE	Entscheidungen des schweizerischen Bundesgerichts, Amtliche Sammlung
BV	Bundesverfassung
can.	canon
CVP	Christlichdemokratische Volkspartei
Dtn	Deuteronomium (5. Buch Mose)
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
EVP	Evangelische Volkspartei
Ex	Exodus (2. Buch Mose)
Ez	Ezechiel
FDP	Freisinnig-demokratische Partei
Gen	Genesis (1. Buch Mose)
GS	Gaudium et spes. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute
HEKS	Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz
ISE	Institut für Sozialethik des SEK
Jak	Jakobus(brief)
Jes	Jesaja
Joh	Johannes(evangelium)
Kol	Kolosser(brief)
Kor	Korinther(brief)
LdU	Landesring der Unabhängigen
Lev	Levitikus (3. Buch Mose)
Lk	Lukas(evangelium)
Mk	Markus(evangelium)
Mt	Matthäus(evangelium)
NFP	Nationales Forschungsprogramm
NZZ	Neue Zürcher Zeitung
ÖKU	Ökumenische Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen
Offb	Offenbarung des Johannes
Petr	Petrus(brief)
Phil	Philipper(brief)
Pra.	Praxis des Bundesgerichts
Ps	Psalm
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
Röm	Römer(brief)
SEK	Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund
SJZ	Schweizerische Juristen-Zeitung
SP	Sozialdemokratische Partei
SR	Systematische Sammlung des Bundesrechts
SVP	Schweizerische Volkspartei
Tim	Timotheus(brief)

Tit	Titus(brief)
TRE	Theologische Realenzyklopädie
UNCTAD	United Nations Conference on Trade and Development
ZBl.	Schweizerisches Zentralblatt für Staats- und Gemeindeverwaltung
ZSRG.K	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung
ZSR, NF	Zeitschrift für schweizerisches Recht, neue Folge

Quellen und Literatur

1. Materialien (grundlegende staatliche und kirchliche Dokumente)

Bundesblatt der Schweizerischen Eidgenossenschaft, Bern. Zit.: Bundesblatt.
Staatsverfassung des Kantons Bern vom 4. Juni 1893. In: Systematische Gesetzessammlung des Kantons Bern 101.1. Zit.: Staatsverfassung.
Gesetz über die Organisation des Kirchenwesens im Kanton Bern (vom 18. Januar 1874). In: Gesetze, Dekrete und Verordnungen des Kantons Bern, Neue Folge, 13, 1874, S. 10–30.
Gesetz über die Organisation des Kirchenwesens vom 6. Mai 1945. In: Systematische Gesetzessammlung des Kantons Bern 410.11. Zit.: Kirchengesetz.
Das Schlussdokument und andere Texte von der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Seoul, Republik Korea, 5.–12. März 1990. Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1990.
Codex Iuris Canonici / 1983. Codex des kanonischen Rechts (Lateinisch-deutsche Ausgabe). Bonn 1983.
(Zweites Vatikanisches Konzil:) RAHNER, KARL / VORGRIMLER, HERBERT. Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, 14. Aufl., Freiburg i. Br. 1980. Zit.: Konzilsdokumente.
Schweizerische Evangelische Synode. Schlussdokumente, 7 Hefte. Basel 1987.
Synode 72. Diözese Basel, Gesamtband. Solothurn 1978. Zit.: Synode 72. Röm. Zahl: Sachkommission. Arab. Zahl: Dezimalnummern der Dokumente.
Verfassung der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Bern vom 13. Oktober 1946 (Kirchliche Volksabstimmung) mit den Ergänzungen und Änderungen vom 17. März 1963 und vom 1. Dezember 1985.
Kirchenordnung des Evangelisch-reformierten Synodalverbands Bern-Jura vom 11. September 1990.

2. Periodika (Zeitschriften, Jahresberichte, Schriftenreihen)

Année politique suisse – Schweizerische Politik 1965 ff., hg. vom Forschungszentrum für schweizerische Politik, Universität Bern. Bern 1966 ff.
Aufbruch, 1988 ff.
Changement social et communauté. Série spéciale d'Etudes et Rapports, 9 n[os]. Lausanne, Institut d'éthique sociale de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, 1973–1975.
Entwicklungspolitische Diskussionsbeiträge, hg. von Hans-Balz Peter, Institut für Sozialethik des SEK, Entwicklungsstudien, Hefte 1–26. Adliswil 1974–1985.
Fortsetzung: Diskussionsbeiträge, hg. von Hans-Balz Peter, Institut für Sozialethik des SEK, Hefte 27 ff. Bern 1988 ff.
Evangelisch-reformierte Kirche des Kantons Bern / Evangelisch-reformierter Synodalverband Bern-Jura. Jahresbericht. Zit.: Ev.-ref. Kirche Bern, Jahresbericht(e).

Für eine offene Kirche, 1970 ff. (Ab 1976 Offene Kirche.)
Handelsströme Schweiz – Dritte Welt. Sonderreihe der Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des SEK, Hefte 2–8. Adliswil 1975–1980.
Offene Kirche, 1976 ff.
Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund. Jahresbericht. Zit.: SEK, Jahresbericht(e).

3. Einzelpublikationen

ALTERMATT, URS. Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1849–1919. Zürich 1972.
– Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert. Zürich 1989. Zit.: Katholizismus.
ALTERMATT, URS, u. a. Formen schweizerischer Friedenspolitik. Referate eines Seminars über Fragen schweizerischer Friedenspolitik zum 500-Jahr-Jubiläum des Stanser Verkommnisses 23./24. Oktober 1981 in Sachseln/Obwalden. (Bern) 1982 (Publikationsreihe der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax, 6).
Arbeitsgruppe «Christen und Energie». Grundsatzerklärung. Bern 1986.
Die Arbeitswelt im Umbruch. Informationsbriefe. Hg.: Glaube+Wirtschaft, Interkonfessionelle Informationsstelle. Freiburg/Schweiz 1985–1987.
Auf der Seite der Flüchtlinge. Memorandum der drei Landeskirchen zu Asyl- und Flüchtlingsfragen. Bern und Freiburg/Schweiz 1985.
Ausländer unter uns. Informationen, Ausländergesetzgebung, Zahlen, Dokumente, Arbeitshilfen, Modelle, Verzeichnisse. Handbuch für reformierte und katholische Pfarrer und Sozialarbeiter, hg. von der Kommission der evangelischen Kirchen der deutschen Schweiz für Ausländerfragen und der Schweizerischen katholischen Arbeitsgemeinschaft für die Fremdarbeiter. Zürich/Luzern 1972 (mit Ergänzungslieferungen).
BÄUMLIN, KLAUS. «Die Flüchtlinge retten die Seele der Kirche». In: Reformatio, 36, 1987, S. 93–101. Zit.: Flüchtlinge.
BÄUMLIN, KLAUS, u. a. «Kirche wohin?» – eine politische Aktion. Kritische Auseinandersetzung mit einem kämpferischen Verein. Eine Dokumentation. Bern 1989.
BÄUMLIN, RICHARD. Die evangelische Kirche und der Staat in der Schweiz seit dem Kulturkampf. In: ZSRG.K 45, 1959, S. 249–277. Zit.: Kirche.
– Naturrecht und obrigkeitliches Kirchenregiment bei Wolfgang Musculus. In: Für Kirche und Recht. Festschrift für Johannes Heckel. Köln 1959, S. 120–143.
BAGGESEN, CARL. Bedenken gegen die Berufung des Herrn Dr. Eduard Zeller an eine theologische Professur, entwickelt und aus seinen Schriften begründet. Bern 1847.
BALMER, FRITZ. Die Stellung der evangelisch-reformierten Landeskirche im Rahmen der bernischen Staatsverfassung. Bern 1946. Zit.: Stellung.

Die Bankeninitiative. Gutachten zur Inititive gegen den Missbrauch des Bankgeheimnisses und der Bankenmacht. (Bern) 1981 (Publikationsreihe der Kommission Justitia et Pax, 4).

BAUER, TOBIAS. Verschuldung der ärmeren Entwicklungsländer. Struktur, Ursachen, Lösungsansätze und die Schweiz – eine Übersicht. Bern 1987 (ISE-Texte 5/87).

Berner Synodus mit den Schlussreden der Berner Disputation und dem Reformationsmandat (Übersetzung von Markus Bieler). Synodalrat der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Bern, Bern 1978. Zit.: Synodus/Schlussreden.

Der Berner Synodus von 1532, hg. vom Forschungsseminar für Reformationstheologie unter der Leitung von Gottfried W. Locher, Bd. 1: Edition, Bd. 2: Studien und Abhandlungen. Neukirchen-Vluyn 1983/1988. Zit.: Synodus.

BLICKLE, PETER. Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil. München 1987.

BLOESCH, EMIL. Zur kirchlichen Frage. Bern 1876.

– Geschichte der schweizerisch-reformierten Kirchen, 2 Bde. Bern 1898/1899. Zit.: Geschichte.

BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG. Staat – Gesellschaft – Kirche. Freiburg i. Br. 1982 (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 15).

BOVAY, CLAUDE, u. a. Energie im Alltag. Soziologische und ethische Aspekte des Energieverbrauchs. Zürich 1989. Zit.: Energie.

BÜHLER, ANDREAS. Zweimal Kirche und Staat. In: Freude am Evangelium. Festschrift Alfred de Quervain zum 70. Geburtstag. München 1966, S. 19–26.

BÜHLER, W. Brückenköpfe der Nächstenliebe. 100 Jahre Verein für kirchliche Liebestätigkeit des Kantons Bern 1883–1983. Jubiläumsschrift, o. O., o. J.

Bundesverfassung und Militärdienstverweigerung. Ein Rechtsgutachten; Stellungnahme des Eidgenössischen Militärdepartementes. Zürich 1964. Zit.: Bundesverfassung/Militärdienstverweigerung.

BURCKHARDT, WALTHER. Kommentar der schweizerischen Bundesverfassung vom 29. Mai 1874, 3. Aufl., Bern 1931. Zit.: Kommentar.

CALVIN, JEAN. Der Genfer Katechismus von 1537, übersetzt und hg. von Lothar Schuckert. Gütersloh 1978.

CAMPICHE, ROLAND J. Pluralité confessionnelle, religiosité diffuse, identité culturelle en Suisse. Bâle 1991 (Programme national de recherche 21, Série Résumés des projets). Zit.: Pluralité.

CARLEN, LOUIS (Hg.). Austritt aus der Kirche – Sortir de l'Eglise. Freiburg/Schweiz 1982.

CAVELTI, URS JOSEF, Die öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften im schweizerischen Staatskirchenrecht. Freiburg/Schweiz 1954.

DEISSMANN, ADOLF (Hg.). Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum, 19.–30. August 1925. Berlin 1926.

DELLSPERGER, RUDOLF. Johann Peter Romang (1802–1875). Philosophische Theologie, christlicher Glaube und politische Verantwortung in revolutionärer Zeit. Bern 1975 (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, 23).

DELLSPERGER, RUDOLF. Zehn Jahre bernischer Reformationsgeschichte (1522–1532). Eine Einführung. In: 450 Jahre Berner Reformation. Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel. Bern 1980, S. 25–59 (Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern, 64/65).
– Berns Evangelische Gesellschaft und die akademische Theologie. Beobachtungen zu einem Stück unbewältigter Vergangenheit. In: R. D. u. a., Auf dein Wort. Beiträge zur Geschichte und Theologie der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Bern im 19. Jahrhundert. Bern 1981, S. 153–221.
– Die Anfänge des Pietismus in Bern. Quellenstudien. Göttingen 1984 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 22).
– «Das Heilig wort Gottes in der Haubtstatt». Zum theologie- und kirchengeschichtlichen Hintergrund der Berner Piscatorbibel. In: Zwingliana, 16, 1985, S. 500–516.
– Wolfgang Musculus (1497–1563). In: SCHWARZ, REINHARD (Hg.), Die Augsburger Kirchenordnung von 1537 und ihr Umfeld. Gütersloh 1988, S. 91–110 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 196).
– Die Täuferdisputation von 1538 im Rahmen der bernischen Reformationsgeschichte. In: «... Lebenn nach der ler Jhesu ...» «Das sind aber wir!». Berner Täufer und Prädikanten im Gespräch. Bern 1989, S. 67–81.
Dritte Welt und wir. Mitverantwortlich oder mitschuldig? Eine Dokumentation für Jugendliche und Erwachsene zur Förderung des Dialogs. Freiburg/Schweiz, Interkonfessionelle Informationsstelle Glaube & Wirtschaft, 1985.
DÜRRENMATT, HUGO. Gesetz über die Organisation des Kirchenwesens vom 6. Mai 1945. Textausgabe mit einer Einleitung und Anmerkungen. Bern 1945.
Energie, Kirche und Gesellschaft. Ergebnisse des Kolloquiums vom 20./21. und 28. April 1979. Bern 1980 (Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, 30); 2. bearb. und erg. Aufl., Bern 1984. Zit.: Energie/Kirche.
Entwicklung im Stadtquartier und in der Bergregion. Wer plant für wen? Hg. von der Kommission für Raumplanungs- und Bodenrechtsfragen des SEK. Bern 1979 (Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, 28/29).
Entwicklung und Menschenrechte. Ethische Kriterien für die Entwicklungszusammenarbeit. (Bern) 1984 (Publikationsreihe der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax, 11).
Eröffnungen der Kirchendirektion an die Mitglieder der evangelisch-reformirten Kirchensynode des Kantons Bern. Bern 1852.
FARNER, ALFRED. Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli. Zürich 1930.
FELLER, RICHARD. Der Staat Bern in der Reformation. In: Gedenkschrift zur Vierhundertjahrfeier der Bernischen Kirchenreformation, Bd. 2. Bern 1929.
– Geschichte Berns, 4 Bde. 4. bzw. 2. Aufl., Bern 1974.
FEY, HAROLD E. (Hg.). Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968. Göttingen 1974. Zit.: Geschichte.
FICKER, DANIEL. Der Berner Kirchenstreit von 1949 bis 1951 oder die Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und Markus Feldmann. Akz.arb. ev.-theol. Bern 1987.

FINSLER, GEORG. Kirchliche Statistik der reformirten Schweiz. Zürich 1856.
– Geschichte der theologisch-kirchlichen Entwicklung in der deutsch-reformierten Schweiz seit den dreissiger Jahren. Zürich 1889.
FLEINER, THOMAS. Die rechtliche und staatsphilosophische Bedeutung der Präambel unserer Bundesverfassung. In: Reformatio, 25, 1976, S. 24–28.
FUCHS, JOHANNES GEORG. Aus der Praxis eines Kirchenjuristen in der Zeit ökumenischer Begegnung. Zürich 1979. Zit.: Praxis.
– Das schweizerische Staatskirchenrecht des 19. Jahrhunderts als Folge zwinglianischen Staatsdenkens und als typische Schöpfung des Liberalismus. In: ZSRG.K 70, 1984, S. 271–300.
– Kirche und Staat in der Schweiz. In: Festschrift für Louis Carlen zum 60. Geburtstag. Zürich 1989. Zit.: Kirche.
Für eine menschliche Asylpolitik. Memorandum II der drei Landeskirchen zu Asyl- und Flüchtlingsfragen. Bern und Freiburg/Schweiz 1987.
FURGER, FRANZ. Kontinuität mit verlagerten Schwerpunkten. Entwicklungen in der katholischen Soziallehre und ihrer Wirtschaftsethik im Spiegel der päpstlichen Sozialenzykliken. In: Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben. Festgabe für Arthur Rich zum siebzigsten Geburtstag. Zürich 1980, S. 75–95. Zit.: Kontinuität.
– Ethik der Lebensbereiche. Entscheidungshilfen. Freiburg i. Br. 1985.
FURGER, FRANZ / HEIERLE, WERNER. Die Synode zum Thema ... Wirtschaft und Politik. Zürich 1976.
FURGER, FRANZ / KOCH, KURT. Verfügbares Leben? Die Wertung des menschlichen Lebens in der gegenwärtigen Gesellschaft aus der Sicht christlicher Ethik. (Bern) 1978 (Publikationsreihe der Kommission Justitia et Pax, 3).
FURGER, FRANZ / STROBEL-NEPPLE, CORNELIA. Menschenrechte und katholische Soziallehre. Freiburg/Schweiz 1985. Zit.: Menschenrechte.
GERBER, FRIEDRICH. Fünfzig Jahre der Evangelischen Gesellschaft des Cantons Bern. Ein Jubiläums-Gruss an ihre Glieder und Freunde. Basel 1881.
Geschichte der Schweiz und der Schweizer, Studienausg. Basel 1986.
Gesprächskreis Kirche–Wirtschaft. Kirchen und wirtschaftliche Unternehmen im internationalen Spannungsfeld. 2. erw. Aufl., Zürich 1983.
Gewaltfreies Handeln in unserer Gesellschaft. Anstösse zur Diskussion. Bern 1988 (Publikationsreihe der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax, 17).
GRUNER, ERICH. Edmund von Steiger. Dreissig Jahre bernische und schweizerische Geschichte. Bern 1949. Zit.: von Steiger.
GUGGISBERG, KURT. Bernische Kirchengeschichte. Bern 1958. Zit.: Kirchengeschichte.
– Bernische Kirchenkunde. Bern 1968.
Gutachten der ehrwürdigen Synode über die ihr in ihrer ordentlichen Sitzung vom Jahre 1836 vom Tit. Erziehungsdepartement zugewiesenen Petitionen einiger sogenannter Dissenters an den Grossen Rath der Republik Bern. Bern 1838.
HÄUSLER, FRITZ. Von der Stadtgründung bis zur Reformation. In: Berner – deine Geschichte. Landschaft und Stadt Bern von der Urzeit bis zur Gegenwart. Bern 1981, S. 51–106 (Illustrierte Berner Enzyklopädie, Bd. 2).

HAFNER, FELIX. Die Beteiligung der Kirchen an der politischen Gestaltung des pluralistischen Gemeinwesens. Basel 1985. Zit.: Beteiligung.

HAFNER, PIUS. Arbeitsweise, Tätigkeit und Ergebnisse der Schweizerischen Nationalkommission Iustitia et Pax. In: Mitteilungen der Vereinigung Christlicher Unternehmer der Schweiz, 37, 1985, Nr. 284, S. 8–13.

Handbuch der christlichen Ethik, hg. von ANSELM HERTZ u. a., 3 Bde. Freiburg i. Br. 1978–1982.

Handbuch der Schweizer Geschichte, 2 Bde. Zürich 1972–1977.

HEIDELMEYER, WOLFGANG (Hg.). Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen. 3. Aufl., Paderborn 1982.

HEIERLE, WERNER. Kirchliche Stellungnahmen zu politischen und sozialen Fragen. Eine Untersuchung über ihre Möglichkeiten und Grenzen anhand von ausgewählten Beispielen. Bern 1975.

HENGARTNER, THOMAS. Das Gesetz über die Organisation des Kirchenwesens im Kanton Bern vom 18. Januar 1874, eingebettet in den politischen, geistes-, kultur- und kirchengeschichtlichen Kontext der mittleren Viertel des 19. Jahrhunderts. Sem.arb. phil.-hist. Bern 1988. Zit.: Gesetz.

HOFER, REMO (Hg.). Schweizerische und kantonale Erlasse, welche die Ordnung der bernischen Landeskirchen betreffen. Bern 1978.

HUBER, WOLFGANG. Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung. Neukirchen-Vluyn 1983. Zit.: Folgen.

HUMBEL, WERNER. Der Kirchenkonflikt oder «Kulturkampf» im Berner Jura 1873 bis 1878 unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche seit der Vereinigungsurkunde von 1815. Bern 1981. Zit.: Kirchenkonflikt.

HUNDESHAGEN, CARL BERNHARD. Die Conflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532–1538. Bern 1842.

Institut für Sozialethik SEK, Entwicklungsstudien / Schweizerischer Evangelischer Missionsrat (Hg.). Dokumentation: Gespräche Kirche/Wirtschaft im Entwicklungskonflikt. Adliswil 1979.

ISELIN-SARAUW, DIETRICH. Gutachten über Fragen zu den Kirchenartikeln in der neuen Staatsverfassung des Kantons Bern. Bern 1990. Zit.: Gutachten.

ITH, JOHANN SAMUEL. Über das helvetische Kirchenrecht, zur Erörterung der Frage: Was liegt der helvetischen Centralregierung in Ansehung des Religions- und Kirchenwesens ob? Bern 1802. Zit.: Kirchenrecht.

JACOBS, MANFRED (Hg.). Die evangelische Staatslehre. Göttingen 1971 (Quellen zur Konfessionskunde, B 5).

JUNKER, BEAT. Geschichte des Kantons Bern seit 1798, Bde. 1 und 2. Bern 1982/1990 (Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern, 66 und 73).

KAISER, HELMUT. Ethische Urteilsfindung im Blick auf die Energie-Initiativen. Bern 1984 (ISE-Texte, 10/84). Zit.: Urteilsfindung.

KARLEN, PETER. Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Schweiz. Zürich 1988. Zit.: Grundrecht.

Kirche–Staat im Wandel. Eine Dokumentation, hg. von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz. Zürich 1974.

Kirche und Staat im Kanton Bern. Dokumente zur Orientierung des Grossen Rates als Beitrag zur Diskussion, hg. von der Staatskanzlei. (Bern) 1951.

Die Kirche vor der Mitbestimmungsfrage. Überlegungen zur eidgenössischen Volksabstimmung vom 21. Februar 1976. In: Reformatio, 25, 1976, S. 112–118.

Kirchliche Arbeitsgruppe für Atomfragen (KAGAF). Atom-Denkwort. Ein kirchliches Bekenntnis im Streit um die Atomenergie. In: Offene Kirche, 12, 1981, Nr. 9, S. 14 f.

KOCH, KURT. Kurskorrektur. Der Skandal des unpolitischen Christentums. Freiburg i. Br. 1989. Zit.: Kurskorrektur.

Kommission für Fragen der Sicherheit und Abrüstung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Frieden schaffen, Frieden schützen. Bern 1983 (Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, 33).

KRAUTSCHEIDT, JOSEPH / MARRÉ, HEINER (Hg.). Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 2. Münster 1969.

KRESSNER, HELMUT. Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums. Gütersloh 1953 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 170).

KRIESI, HANSPETER. Perspektiven neuer Politik: Parteien und neue soziale Bewegungen. In: Schweizerisches Jahrbuch für Politische Wissenschaft, 26, 1986, S. 333–350.

KUSTER, REINHARD. Zur Initiative «Vollständige Trennung von Staat und Kirche» – Stellungnahmen der Kantone und Parteien. Eine Dokumentation. Zürich 1979.

LAMPERT, ULRICH. Kirche und Staat in der Schweiz. Darstellung ihrer rechtlichen Verhältnisse, 3 Bde. Freiburg/Schweiz 1929–1939.

LANGE, ERNST. Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung. Stuttgart 1972.

LEUENBERGER, ROBERT. Problemlose Kirche? Ein Standpunkt. Zürich 1977. Zit.: Kirche.

LINDT, ANDREAS. Leonhard Ragaz. Zollikon 1957. Zit.: Ragaz.
- Protestanten – Katholiken – Kulturkampf. Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Zürich 1963.
- Der Kulturkampf im Berner Jura. In: Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde, 32, 1970, S. 1–12.
- Die «Evangelische Gesellschaft» in der bernischen Gesellschaft und Geschichte des 19. Jahrhunderts. In: Gesellschaft und Gesellschaften. Festschrift zum 65. Geburtstag von Ulrich Im Hof. Bern 1982, S. 409–419.
- Der schweizerische Protestantismus – Entwicklungslinien nach 1945. In: VICTOR CONZEMIUS u. a. (Hg.), Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Göttingen 1988. Zit.: Protestantismus.

LOCHER, GOTTFRIED WILHELM. Artikel Zwingli, II. Theologie. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl., Tübingen 1962, Sp. 1960–1969. Zit.: Zwingli.
- Von der Standhaftigkeit. Zwinglis Schlusspredigt an der Berner Disputation als Beitrag zu seiner Ethik. In: Humanität und Glaube. Gedenkschrift für Kurt Guggisberg. Bern 1973, S. 29–41.

LOCHER, GOTTFRIED WILHELM. Die Berner Disputation 1528. In: 450 Jahre Berner Reformation. Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel. Bern 1980, S. 138–155 (Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern, 64/65).

LUDWIG, GOTTFRIED. Die Theologische Arbeitsgemeinschaft des Kantons Bern. In: Das Wort sie sollen lassen stahn. Festschrift für Albert Schädelin. Bern 1950, S. 25–32.

LUTZ, SAMUEL. Das Problem der Ethik im Berner Synodus. In: Der Berner Synodus von 1532, Bd. 2. Neukirchen-Vluyn 1988, S. 248–259.

MARTI, HANS. Glaubens- und Gewissensfreiheit. Sonderdruck aus der «Schweizerischen Juristischen Kartothek». Bern 1951.

MARTI, KURT (Hg.). Politische Gottesdienste in der Schweiz. Fünf Beispiele. Basel 1971.

MATTMÜLLER, MARKUS. Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie, 2 Bde. Basel 1957/1968. Zit.: Ragaz.

Menschenrechte: der Auftrag der Christen für ihre Verwirklichung. Ein Werkbuch für Kirche und Unterricht. Hg.: Menschenrechtskommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes / Schweizerische Nationalkommission Justitia et Pax. Bern 1986.

Menschenrechte und Antirassismus. Ein Programm für den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund. Dokumentation. Bern 1976 (Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, 22/23).

Menschenrechte und katholische Soziallehre. Sozialethische Überlegungen zur Totalrevision der Bundesverfassung sowie zum Beitritt der Schweiz zur Europäischen Sozialcharta und zur UNO. (Bern) 1985 (Publikationsreihe der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax, 12).

Militärdienst, Militärdienstverweigerung, Zivildienst. Dossier. (Bern) 1981 (Publikationsreihe der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax, 5).

Militärdienstverweigerung aus Gewissensgründen. Gutachten, hg. von der Theologischen Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Bern 1972 (Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, 4).

MOBBS, ARNOLD. Die evangelischen Kirchen der Schweiz im Zeitalter der Ökumene und der zwischenkirchlichen Hilfe. 50 Jahre Kirchenbund 1920–1970. Bern 1970. Zit.: Kirchen.

MOELLER, BERND. Zwinglis Disputationen. In: ZSRG.K 87, 1970, S. 275–324, und 91, 1974, S. 213–364.

MOLTMANN, JÜRGEN. Politische Theologie – Politische Ethik. München 1984.

MORGENTHALER, ROBERT. Das Kirchengut. Texte und Kommentare zum Begriff «Kirchengut» in Art. 54 des Gesetzes über die Organisation des Kirchenwesens im Kanton Bern vom Jahre 1945. Bern 1973.

MÜLLER, ULRICH. Die Entstehung des bernischen Kirchengesetzes 1874. In: Evangelisch-reformierte Landeskirche unterwegs. Bern 1974, S. 7–33. Zit.: Entstehung.

MUSCULUS, WOLFGANG. Loci communes sacrae Theologiae. Basel 1560.

Neues Recht für unseren Boden. Dokumentation einer Studienkommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Zürich 1969.
Ökumenische Arbeitsgruppe für Raumplanungs- und Bodenrechtsfragen. Welches Bodenrecht ist für Mensch und Boden recht? Bern 1987 (Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, 38 / Publikationsreihe der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax, 15).
Ökumenische Arbeitsgruppe «Zivildienst». Zur Lösung der Zivildienstfrage. Memorandum. Bern 1985 (Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, 36).
PETER, HANS-BALZ. Sozialethik und Entwicklungspolitik in der Schweiz. In: Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben. Festgabe für Arthur Rich zum siebzigsten Geburtstag. Zürich 1980, S. 419–451. Zit.: Sozialethik.
– Öffentlichkeitsverantwortung der Kirche heute und in der Vergangenheit. In: Zur sozialethischen Verpflichtung der Kirche. Festschrift für Felix Tschudi, hg. vom Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Bern 1987, S. 7–20. Zit.: Öffentlichkeitsverantwortung.
PETER, HANS-BALZ, u. a. Schweizer Bankwesen und Sozialethik, 2 Bde. Bern 1981 (Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, 31/32).
PEUKERT, HELMUT (Hg.). Diskussion zur «politischen Theologie». Mainz 1969.
PFISTER, RUDOLF. Kirchengeschichte der Schweiz, Bde. 2 und 3. Zürich 1974/1984.
PLÖCHL, WILLIBALD. Geschichte des Kirchenrechts, 5 Bde. München 1953–1969.
RAHNER, KARL / VORGRIMLER, HERBERT. Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister. 14. Aufl., Freiburg i. Br. 1980.
RAMSER, HANSUELI. Die Evangelische Gesellschaft des Kantons Bern im Dienste der Ausbreitung des Reiches Gottes. In: RUDOLF DELLSPERGER u. a., Auf dein Wort. Beiträge zur Geschichte und Theologie der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Bern im 19. Jahrhundert. Bern 1981, S. 15–151.
Recht auf Leben. Medizinische, juristische, theologische und ethische Gesichtspunkte. Eine Dokumentation zur aktuellen Diskussion. Adliswil, SEK, 1985.
Recht, Gewalt und Kirche, hg. vom Verein für freies Christentum der bernischen Landeskirche. Bern 1973.
RICH, ARTHUR. Mitbestimmung in der Industrie. Probleme – Modelle – kritische Beurteilung. Eine sozialethische Orientierung. Zürich 1973.
RINGELING, HERMANN / RUH, HANS (Hg.). Zur Frage des Schwangerschaftsabbruches. Theologische und kirchliche Stellungnahmen. Basel 1974.
ROUSE, RUTH / NEILL, STEPHEN CHARLES (Hg.). Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948, 2 Bde. 2. Aufl., Göttingen 1963/1973. Zit.: Geschichte.
RUH, HANS. Die Forderung nach einem schweizerischen Sozialinstitut der Kirchen. Vorschlag, o. O. 1968.
– Sozialethischer Auftrag und Gestalt der Kirche. Ekklesiologische Konsequenzen der sozialethischen Forschung der letzten drei Jahrzehnte in Theologie und Ökumene. Zürich 1971. Zit.: Auftrag.

RUH, HANS. (Hg.). Friedensforschung in der Schweiz. Bericht über das Seminar vom 28./29. Februar 1972 in Bern. Referate und Diskussionsergebnisse. Bern 1972 (Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, 2/3).
RUH, HANS, u. a. Schweizerische Waffenausfuhr ohne Alternative? Studie. Bern 1972 (Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, 5/6).
RYCHENER-BAUMANN, RES. Zur politischen Bedingtheit der bernischen Täuferverfolgungen am Ende des 17. Jahrhunderts. Akz.arb. ev.-theol. Bern 1990.
SALADIN, PETER. Zur Herleitung der Präambel. In: Reformatio, 25, 1976, S. 15–23.
– Die Beteiligung der Kirchen an politischen Entscheidungsprozessen. In: Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger zum 60. Geburtstag. Basel 1982, S. 461–477. Zit.: Beteiligung.
SCHLATTER, ROLF. Kirchliche Stellungnahmen zur Flüchtlings- und Asylproblematik in der Schweiz 1939–1989. Akz.arb. theol. Institut für Sozialethik Zürich 1990.
SCHMID, HANS. Die rechtliche Stellung der römisch-katholischen Kirche im Kanton Zürich. Zürich 1973. Zit.: Stellung.
SCHMIDT, KURT DIETRICH. Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äusserungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933. Göttingen 1934.
SCHMOCKER, HANS K. / TRABER, MICHAEL (Hg.). Schweiz – Dritte Welt. Berichte und Dokumente der Interkonfessionellen Konferenz in Bern. Zürich und Freiburg/Schweiz 1971. Zit.: Schweiz.
SCHULTHESS, BARBARA. Die Kirche im Spiegel der Schweizerischen Landesausstellung Bern 1914. Akz.arb. ev.-theol. Bern 1989.
SCHWARZ, HANS. Artikel Glaubensbekenntnis(se), IX. Dogmatisch. In: TRE 13. Berlin 1984, S. 437–441.
Schweizerische Entwicklungszusammenarbeit und wirtschaftliche Eigeninteressen. Mischkredite – Zahlungsbilanzhilfe – Exportrisikogarantie. Bern 1989 (Publikationsreihe der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax, 19).
Schweizerische Nationalkommission Justitia et Pax / Ökumenische Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt / Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Sozialethische Überlegungen zum Energieartikel und zu den Atominitiativen (Abstimmung vom 22.–23. 9. 1990). Bern 1990.
Die schweizerischen politischen Parteien und das Christentum. Eine Umfrage der «Reformatio». In: Reformatio, 25, 1976, S. 518–571.
Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund. Bericht über die Tätigkeit des Instituts für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes 1971 bis 1975. Bern 1976.
– Südafrika. Tätigkeitsbericht der Arbeitsgruppe Südafrika über die Jahre 1983–1988 und Anträge des Vorstandes. Bern 1988.
Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund / Schweizerische Bischofskonferenz. Grundsätzliche Überlegungen zum neuen Ausländergesetz. Antwort zur Vernehmlassung des EJPD. Bern 1976.

Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa. Kirchliche Gesichtspunkte. Bern 1977 (Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, 24).
Die 7 Thesen der Kirchen zur Ausländerpolitik, hg. vom Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und der Konferenz der römisch-katholischen Bischöfe der Schweiz. Bern/Sitten 1974; 2. überarb. Aufl. 1985.
SPESCHA, PLASCH. Energie, Umwelt und Gesellschaft. Hg.: Schweizerische Nationalkommission Iustitia et Pax. Freiburg/Schweiz 1983. Zit.: Energie.
SPIELER, WILLY. Kirche und Mitbestimmung. Der Beitrag der katholischen Soziallehre zur verfassungspolitischen Diskussion über die Mitbestimmung der Arbeitnehmer in der Schweiz. Freiburg/Schweiz 1976. Zit.: Kirche.
SPÜLBECK, VOLKER. Neomarxismus und Theologie. Gesellschaftskritik in kritischer Theorie und politischer Theologie. Freiburg i. Br. 1977. Zit.: Neomarxismus.
Staat und Kirche in der Schweiz. Theologische Probleme, hg. von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz. Zürich 1979.
STADLER, PETER. Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848–1888. Frauenfeld 1984.
STECK, RUDOLF / TOBLER, GUSTAV (Hg.). Aktensammlung zur Geschichte der Berner-Reformation 1521–1532, 2 Bde. Bern 1923.
STOLL, HANSPETER. Die Diskussion um das bernische Kirchengesetz von 1945 ist im theologischen und politischen Kontext der Zeit darzustellen und zu analysieren. Arb. für den Fak.preis = Akz.arb. ev.-theol. Bern 1979. Zit.: Diskussion.
STUDER, ANDREAS. Kirchlicher Antimilitarismus in der Schweiz der Zwischenkriegszeit. Die Vereinigung antimilitaristischer Pfarrer der Schweiz 1925–1937. Liz.arb. ev.-theol. Bern 1986.
STÜCKELBERGER, CHRISTOPH. Vermittlung und Parteinahme. Der Versöhnungsauftrag der Kirchen in gesellschaftlichen Konflikten. Zürich 1988.
TEN DOORNKAAT KOOLMAN, J. Geheiligtes Leben. Das Problem der Schwangerschaftsunterbrechung. Bericht, verfasst im Auftrage des Vorstandes des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Ausschuss für soziale Fragen. St. Gallen 1952.
THOMAS VON AQUIN. Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 20. München 1943.
TREMP-UTZ, KATHRIN. Das Kollegiatstift St. Vinzenz in Bern von der Gründung 1484/85 bis zur Aufhebung 1528. Bern 1985 (Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern, 69).
Unser Fastenopfer. Zehn Jahre Fragen, Planen und Helfen. Luzern 1972.
Unsere Verantwortung für Südafrika. Analyse der Situation in Südafrika sowie sozialethische Überlegungen zu Wirtschaftsbeziehungen mit rassistischen Staaten am Beispiel Südafrikas. (Bern) 1986 (Publikationsreihe der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax, 14).
Unsere Verantwortung in der Energiefrage. Denkanstösse und Vorschläge aus sozialethischer Sicht. (Bern) 1983 (Publikationsreihe der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax, 8). Zit.: Verantwortung/Energiefrage.

Die Verantwortung der Kirche im Wohnungswesen. Analyse, ethische Leitlinien und praktische Vorschläge. (Bern)/Luzern 1985 (Publikationsreihe der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax, 13).

Verwaltungsbericht der Direktion des Kirchenwesens des Kantons Bern für das Jahr 1929.

Vox (Schweizerische Gesellschaft für praktische Sozialforschung/Universität Bern, Forschungszentrum für schweizerische Politik). Analyse der eidgenössischen Abstimmung vom 2. März 1980. Zürich/Bern 1980. Zit.: Vox 1980.

WÄLCHLI, KARL. Von der Reformation bis zur Revolution. In: Berner – deine Geschichte. Bern 1981, S. 107–150. Zit.: Reformation.

Waffenexport und christliche Ethik. Vorschläge für eine bessere Kontrolle der schweizerischen Waffenausfuhr. (Bern) 1982 (Publikationsreihe der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax, 7).

WAGNER, ANTONIN / BEUTTER, FRIEDRICH. Finanzplatz Schweiz – Dritte Welt, Freiburg/Schweiz 1983.

WALDER, ERNST. Reformation und moderner Staat. In: 450 Jahre Berner Reformation. Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel. Bern 1980, S. 441–583 (Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern, 64/65).

WEGENAST, KLAUS, u. a. Trennung von Kirche und Staat? Juristische, theologische und politische Stimmen zu einem alten Problem. Hamburg 1975 (Evangelische Zeitstimmen, 74).

WEIBEL, ROLF. Schweizer Katholizismus heute. Strukturen, Aufgaben, Organisationen der römisch-katholischen Kirche. Zürich 1989.

WEIZSÄCKER, CARL FRIEDRICH VON. Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. München 1986.

WERNLE, PAUL. Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert, 3 Bde. Tübingen 1923–25.

– Der schweizerische Protestantismus in der Zeit der Helvetik, 2 Bde. Zürich 1938/1942. Zit.: Helvetik.

Widerstand? Christen, Kirchen und Asyl. SEK, Bern 1988. Zit.: Widerstand.

Zivildienst in der Schweiz. Überlegungen zu einem Organisationsmodell, hg. ... im Anschluss an die Konsultation vom 1./2. Dezember 1972. Bern 1973 (Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, 7).

ZURSCHMIEDE-FISCHLI, CHRISTIAN. Die Entstehung der Berner Kirchenverfassung von 1946. Akz.arb. ev.-theol. Bern 1989.